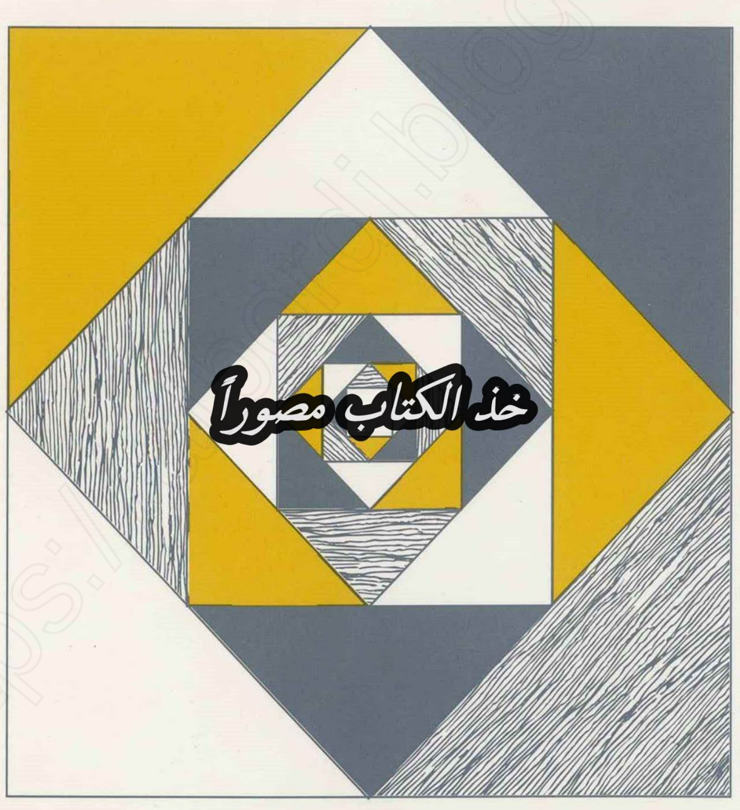
فلسفة

د. الزواوي بغوره

ما بعد الحداثة والتنوير

موقف الأنطولوجيا التاريخية

- دراسة نقدية -





دار الطليعة - بيروت

مابعد الحداثة والتنوير

موقف الأنطولوجيا التاريخية

- دراسة نقدية -

لدار الطليعة للطباعة والنشر
ص. ب ١١١٨١٣
الرمز البريدي ٩٠ ٧٢٠ ١١٠
بيروت ـ لبنان
تلفون ٣١٤٦٥٩/٠١
فاكس ٣٠٩٤٧٠ ـ ١ ـ ٩٦١
E.mail: daraltalia@yahoo.com

الطبعة الأولى
كانون الثاني (يناير) ٢٠٠٩



د. الزواوي بغوره

مابعد الحداثة والتنوير

موقف الأنطولوجيا التاريخية

- دراسة نقدية -

دار الطليعة للطباعة والنشر
بيروت

الإهداء

إلى الصديقين العزيزين:

فتحي ورشيدة التريكي

مقدمة

ليس هذا بحثاً تاريخياً خالصاً، وإنما هو بحث يستند إلى التاريخ الثقافي لوضع سياق للمناقشة الفلسفية. كما انه ليس بحثاً لغوياً يسعى إلى وضع حد لأصناف التأويل والتفسير، وإنما هو بحث يتخذ من اللغة وسيلة إجرائية ووظيفية لتحديد المعنى وتحليل القضية المراد مناقشتها تحليلاً واضحاً ودقيقاً قدر الإمكان.

وتتمثل القضية المحورية لهذا البحث في تجلية موقف الانطولوجيا التاريخية من ما بعد الحداثة، ومن القضايا التي أثارتها، تجلية نقدية فاحصة، وذلك لأكثر من سبب. ويمكن أن نذكر في هذا السياق ثلاثة أسباب ظاهرة هي: **أولاً** اللبس الذي يحيط بمنزلة هذه الانطولوجيا التاريخية في فلسفة ما بعد الحداثة، و**ثانياً** نوعية التحليلات والمواقف التي اتخذتها هذه الفلسفة من قضايا ما بعد الحداثة وما أثارته من نقاش، و**ثالثاً** أهمية مواقف بعض تيارات الفلسفة المعاصرة من الانطولوجيا التاريخية. من هنا ارتأينا أن نتبع طريقة في معالجة هذه القضية تبدأ بتعريف مجال ما بعد الحداثة ثم تحلل موقف الانطولوجيا التاريخية، وأخيراً تجري نقداً ومقارنة لهذا الموقف الفلسفي بمواقف من الفلسفة المعاصرة.

وإذا كان التاريخ الثقافي لا يخلو من نزاع بين القدماء والمحدثين، فانه بالضرورة لا يخلو من اختلاف وتعدد في الآراء والمواقف التي تتخذ في اغلب الأحوال صوراً وأشكالاً ملتبسة وغامضة، تحتاج دائماً إلى بحث وتحليل وتدقيق. وفي تقديرنا، فإن موضوع ما بعد الحداثة في علاقته بالحداثة والتنوير لا يخرج عن هذه الوضعية والحالة والموقف والمنطق معاً، وذلك لأنه يطرح مسائل أساسية متعلقة بالتغير الذي لحق بالمجتمع والثقافة الغربية على وجه الخصوص، والثقافات والمجتمعات المعاصرة على وجه العموم، وذلك لما للثقافة الغربية من اثر على بقية الثقافات العالمية منذ القرن الثامن عشر[١]. من هنا نرى ضرورة المشاركة في النقاش الدائر حول طبيعة

---

(١) C. A. Bayly, *La naissance du monde moderne (1780 - 1914)*, trad. Michel Cordillot, Paris, Les éditions de l'atelier/Editions Ouvrières, 2006.

المجتمعات والثقافات المعاصرة، ووجهتها المستقبلية في سياق تاريخي يتسم بالعولمة الشاملة.

ولدراسة هذا الموضوع وبحثه فإن على مؤرخ الأفكار أن يطرح جملة من الأسئلة المنهجية الأساسية ومنها على وجه التحديد: هل ما بعد الحداثة فكرة، أم تجربة ثقافية، أم وضعية اجتماعية واقتصادية، أم حقبة تاريخية لها بدايتها ونهايتها، أم أنها تمثل كل هذه المستويات مجتمعة؟ ثم ما طبيعة علاقتها بالحداثة والتنوير؟

إن التحليل الأولي يبيِّن أنه إذا ما اختلفنا في التحقيب، وتعيين الوضع الاجتماعي والاقتصادي، فإننا من دون شك نقبل بالقول بأن ما بعد الحداثة هي أولاً وقبل كل شيء فكرة جمالية وفلسفية ظهرت في اعمال فنية وفلسفية تعكس حالة الثقافة الغربية المعاصرة، وما اصابها من تحول عقب الحرب العالمية الثانية. وأن هذه الفكرة لا يمكن فصلها او قطعها عن الحداثة والتنوير، وبالتالي فهي تعبير ثقافي عن الحالة الراهنة وعلاقتها بماضيها المتمثل في الحداثة والتنوير، ومن هنا يمكن أن نُدخل ما بعد الحداثة ضمن التقليد الذي ظهر في تاريخ الأدب والفكر والثقافة عموما، ألا وهو التقليد المعروف بصراع القدماء والمحدثين.

وإذا كانت ما بعد الحداثة في جانبها الفكري تمثل فلسفة الربع الاخير من القرن العشرين، فإنها قد طرحت قضية العقل والعلم والتاريخ والحرية طرحاً نقدياً جذرياً وجديداً مقارنة بالحداثة والتنوير، وعليه فإن السؤال الذي يعنينا تحليله والإجابة عنه في هذا الكتاب هو : ما طبيعة هذا النقد الذي أجرته ما بعد الحداثة للحداثة والتنوير؟ وكيف مثَّلت الانطولوجيا التاريخية هذا النقد؟

للإجابة عن هذا السؤال، ارتأينا أن نحلل بداية مفاهيم ما بعد الحداثة والحداثة والتنوير والانطولوجيا التاريخية من الزاويتين التاريخية والفلسفية، وهذا ما سيحاول **القسم الاول** من الكتاب أن يبينه، وفي **القسم الثاني** حاولنا تقديم دراسة نموذجية لهذا النقد من خلال تحليل الموقف التاريخي والفلسفي للانطولوجيا التاريخية، وفي **القسم الثالث** حاولنا مقارنة هذا الموقف بجملة من التيارات الفلسفية المعاصرة، وبخاصة مدرسة فرانكفورت وفيلسوفها المعاصر يورغن هابرماس.

ومما لا شك فيه، انه ليس من اليسير إخضاع سجال ثقافي حول ما بعد والحداثة والتنوير إلى البحث الأكاديمي والتحليل العلمي، لذا حاولنا في هذا الكتاب أن نقدم قراءة تاريخية فلسفية تسمح لنا، فيما نعتقد، برسم معالم لتلك المفاهيم الاساسية، وتمكننا من معرفة الافكار الاساسية المشكِّلة لهذا الموضوع، وذلك من خلال نصوص

الفلاسفة الذين أسسوا أو نقدوا هذه المفاهيم.

وفي الختام أشير إلى ان بعض الأفكار الواردة في هذا الكتاب قد قدمتها في محاضرات الموسم الثقافي لقسم الفلسفة بجامعة الكويت. وبهذه المناسبة، فإنني أتقدم بخالص شكري وتقديري إلى كل الذين تابعوا تلك المحاضرات، وشاركوا بآرائهم وتعليقاتهم وأسئلتهم التي كان لها الأثر الايجابي على موضوع هذا الكتاب، والذي أتمنى أن يجدوا فيه جواباً لبعض أسئلتهم، والله ولي التوفيق.

الكويت في ٣٠/٧/٢٠٠٨ **الزواوي بغوره**

القسم الأول

في التعريف والتحديد

- الفصل الأول: ما بعد الحداثة
- الفصل الثاني: الحداثة
- الفصل الثالث: التنوير
- الفصل الرابع: الانطولوجيا التاريخية

الفصل الأول

ما بعد الحداثة

يرى بعض مفكري ما بعد الحداثة مثل ايهاب حسن، أن زمن ما بعد الحداثة هو زمن "استحالة التحديد"(١). من هنا يظهر ان مصطلح "ما بعد الحداثة"، وكأنه مصطلح مناهض لكل تحديد وعصي على كل تعريف أحادي، ومتمرد على كل تصنيف وتأطير مسبق، يمكن ان يجمع عليه الباحثون والدارسون، وبخاصة اذا ما ارتبط بسياقات ثقافية ومعرفية معينة. فهو ضمن السياق الفرنسي، على سبيل المثال، يتمتع بطابع ايجابي نظراً لدوره النقدي، ولكن ينظر اليه في المانيا نظرة سلبية وذلك لإحيائه لميراث فلسفي، تحاول ألمانيا ما بعد النازية تجاوزه(٢).

وإذا كان المصطلح عصي على التحديد منذ نشأته، أو أنه أريد له ان يكون كذلك، فإنه مع مرور الوقت تحول الى موضوع إشكالي وانه «مع انتهاء الثمانينات تتزايد صعوبة التحديد الدقيق للمعنى وراء المصطلح "مابعد الحداثة" لأنه يتشعب عبر مناقشات مختلفة ويتجاوز الحدود ما بين فروع المعرفة المختلفة وتسعى اطراف مختلفة للاستشهاد بهذا المصطلح، واستخدامه للتعبير عن خضم الاشياء والتوجهات والطوارئ المتنافرة»(٣).

من هنا يرى سان هاند ان ما بعد الحداثة تتحدد وفقاً للسياقات والمجالات والقضايا، وبالتالي فإن عملية التحديد تبدو من الوهلة الاولى غير مجدية وغير نافعة إلا من خلال سياق معين أو ميدان معين، او كما قال: «يختص مصطلح "ما بعد الحداثة" بوجود عدد كبير من التعريفات له تتساوى مع عدد التجليات او المظاهر التي

(١) إيهاب حسن، «حوار»، في مجلة: **الكلمة**، العدد ١٠ تشرين الأول/اكتوبر ٢٠٠٧، ترجمة محمد سمير عبد السلام، ص١٤.

(٢) G. Habermas, «La modernité, Un projet inachevé», In, *Critique*, nº 413, Octobre, 1991.

(٣) مارجريت روز، **ما بعد الحداثة**، ترجمة احمد الشامي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة - مصر، ١٩٩٤، ص١٣.

تسفر عنها الممارسات التي تندرج تحت هذا العنوان. فهذا المصطلح يشكل جزءاً من مفردات فروع المعرفة المختلفة العديدة التي لا يكون لها في الواقع ما يقوم بعضها لبعض: الأدب والفن التشكيلي والمعمار، وسائل الإعلام والسينما والسياسة والفلسفة...»[١].

ومع ذلك، فإنه إذا أخذنا بعين الاعتبار بأن الامر يتعلق بكلمة ومصطلح له منشأه وله مؤلفوه وأنصاره وخصومه وسياقه الثقافي ومستواه الفلسفي الذي يعنينا بشكل خاص في هذا الكتاب، فإنه بمقدورنا تقديم تحديد أولي وتعريف إجرائي، يمكننا من حصر عناصره الأساسية وتحليل ملامحه على النحو الآتي:

أولاً - في المصطلح وتاريخه

يقابل مصطلح ما بعد الحداثة في اللغات الاجنبية عموماً، وفي اللغة الفرنسية على وجه الخصوص مصطلحات من نوع "Post-modernité" و"Postmodernité"، كما يحيل الى النزعة ما بعد الحداثية "Postmodernisme" وإلى صفة ما بعد الحداثي "Postmoderne". وهنالك مصطلحات مرادفة او مخالفة له قليلاً أو كثيراً، ومنها: الحداثة الجديدة "Neo-modernité"[٢] والحداثة الراديكالية "Modernité radicale"[٣] والحداثة الزائدة "Hyper-modernité"[٤] و"السوبر حداثة" التي «تستخدم مفاهيم ومناهج ما بعد الحداثة من اجل الوصول الى الهدف الاساسي للحداثة الا وهو المعرفة»[٥].

ومصطلح "ما بعد الحداثة" مشتق من الحداثة، واول من استعمله هو هيسمانز J. K. Huysmans سنة ١٨٧٩، ووظفه بنويتز R. Pannwitz قبل الحرب العالمية الأولى في كتابه **ازمة الثقافة الاوروبية**[٦]. كما استعمل المصطلح في الادب الاسباني وتحديداً

---

(١) اوليفر ليمان (تحرير)، **مستقبل الفلسفة في القرن الواحد والعشرين، آفاق جديدة للفكر الإنساني**، ترجمة مصطفى محمود محمد، مراجعة د. رمضان بسطاويسي، سلسلة عالم المعرفة، رقم ٣٠١، آذار/مارس ٢٠٠٤، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ص١٤١.

(٢) Christian Ruby, *Le champ de bataille. Post-moderne/Néo-moderne*, Ed, L'Harmattan, Paris, 1990.

(٣) A. Giddens, *The Consequences of Modernity* (Stanford University Press) 1990, p. 3.

(٤) G. Lipovetsky & S. Charles, *Les temps hypermodernes*, Ed. Grasset, Paris, 2003.

(٥) حسن عجمي، **السوبر حداثة، علم الافكار الممكنة**، بيسان للنشر والتوزيع والاعلام، بيروت - لبنان، ٢٠٠٥، ص١٢.

(٦) R. Pundits, *Die Krisis der eurpaische Kultur*, Werke Bd, Nürnberg, 1917, p. 64.

عند اونيس F. D. Onis وذلك في كتابه **انطولوجيا الشعر الاسباني والاسباني - الأمريكي** سنة ١٩٣٤، الذي بين فيه أن ما بعد الحداثة ما هي الا مرحلة انتقالية تغطي سنوات ١٩٠٥ - ١٩١٤، وانها مسبوقة بحداثة تبدأ من سنة ١٨٩٦ وتنتهي في سنة ١٩٠٥، ثم تعقبها مرحلة الحداثة المتشددة اوالمتطرفة اوالزائدة "Ultra-moderne" التي تكونت في الفترة ١٩١٤ - ١٩٣٢.

كما يعود الفضل في استعمال مصطلح "ما بعد الحداثة"، الى المؤرخ البريطاني ارنولد توينبي سنة ١٩٤٧ في كتابه **دراسات تاريخية**، حيث وصف المجتمع الغربي باللاعقلانية والفوضوية واللامعيارية، وذلك بسبب افول دور البورجوازية في التحكم بتطور الرأسمالية الغربية منذ نهاية القرن التاسع عشر، وحلول الطبقة العاملة الصناعية محلها، وهو ما رآه انقلاباً بل انحطاطاً للقيم البورجوازية التقليدية.

وانتشر المصطلح في الأدب الامريكي، واصبح في الستينات والسبعينات من القرن العشرين، مصطلحاً مقبولاً في عدد من المجالات المعرفية وخاصة في الهندسة المعمارية. يقول جنكز Jencks: «ان الهندسة المعمارية الحديثة قد ماتت في سان لويس بولاية ميسوري يوم ١٥/ ٧/ ١٩٧٢ على الساعة الثالثة واثنين وثلاثين دقيقة، تاريخ تفجير العمارة الوظيفية»(١).

واستعملته المدرسة الاجتماعية البريطانية، ووظفته على الاقل في مبحث سوسيولوجي، تحت مسمى علم اجتماع ما بعد الحداثة Postmodern Sociology لدى سكوت لاش، وديفيد هارفي D. Harvey، وانتوني جيدنز A. Giddens ومايك فيذرستون M. Featherston وكولان كامبل C. Cambell وغيرهم، ممن حاولوا التخلي عن مفاهيم ونظريات علم اجتماع الحداثة، وقاموا بتأويل أعمال ماركس، والاستفادة من ثورة المعلوماتية، والدفاع عن مجتمع خال من الطبقات والثقافات المهيمنة، مع القول بنهاية الإيديولوجيا(٢).

وتم تداوله في فرنسا في نهاية السبعينات وبداية الثمانينات، وتحديداً في سنة ١٩٧٩، عندما استعمله الفيلسوف جان فرنسوا ليوتار، في كتابه الذي اصبح نصاً تأسيسياً وهو **الوضع ما بعد الحداثي**، وتم اعتماد الكلمة في قاموس **لاروس** كملحق سنة ١٩٨١.

---

(١) CH. Jencks, *Le langage de l'architecture post-moderne*, 1997.

(٢) جورج لارين، **الايديولوجيا والهوية الثقافية، الحداثة وحضور العالم الثالث**، ترجمة فريال حسن خليفة، مكتبة مدبولي، القاهرة، ٢٠٠٢، ص١٩٩.

يبيِّن هذا السرد التاريخي في عمومه، قدم استعمال مصطلح "ما بعد الحداثة" نسبياً في الثقافة الغربية الحديثة، وان هذا الاستعمال موضوع خلاف بين المجالات المعرفية المختلفة من أدب وتاريخ وعمارة وأخيراً في مجال الفلسفة حيث اتخذ صورته المفهومية التي تعنينا في هذا المقام.

على ان الخلاف حول المصطلح يزداد آحتداماً عندما ننظر في مضمونه ومحتوياته والمقاصد التي استُعمل من اجلها، واول هذه الأمور ما تعلق بالمرحلة التاريخية التي يغطيها. فهنالك من يرى اننا لا نزال نعيش دائماً مرحلة ما بعد الحداثة، في حين أن هنالك من يرى أن مرحلة ما بعد الحداثة قد انتهت مع نهاية الثمانينات من القرن العشرين، واننا نعيش الآن مرحلة "الحداثة الزائدة" بتعبير ليبوفتسكي Lipovetesky[1].

اما تحديد الفترة السابقة لما بعد الحداثة، فإن هنالك من يرى أن ما بعد الحداثة تعني المرحلة اللاحقة للحداثة التي انتهت بانتهاء الحرب العالمية الثانية. وعليه فإن ما بعد الحداثة، سواء نظرنا اليها كحقبة تاريخية او كتجربة ثقافية او كحالة فكرية، فإنها تعود عموماً الى ما بعد الحرب العالمية الثانية، وما صحبته تلك الحرب من نتائج وآثار على الوعي الأوروبي، دفعه الى القيام بعملية نقديه شاملة وجذرية لمشروع التنوير والحداثة، وانها ظهرت في شكلها الفلسفي في سبعينات وثمانينات القرن العشرين كفلسفة أو كتوجه فلسفي لها فلاسفتها وانصارها وخصومها ونقادها.

من هنا ضرورة إجراء فحص نقدي لهذا المصطلح الذي يعبِّر، في تقديرنا، عن فلسفة معينة او اتجاه فلسفي معين، يتعيَّن علينا دراسته دراسة تفصيلية حتى نتبيّن مضمونه وحدوده ومواقفه من الحداثة والتنوير. على انه، وقبل الشروع في هذه العملية، وينبغي طرح سؤال تاريخي وهو: لماذا ظهرت ما بعد الحداثة في الربع الأخير من القرن العشرين؟

ثانياً ـ في الخلفية التاريخية

مما لا شك فيه أن فكرة ما بعد الحداثة، قد ظهرت نتيجة للوعي بأزمة الاسس التي اعلنتها الحداثة ومشروع التنوير وذلك منذ بداية القرن العشرين، وهو ما كشفت عنه العلوم الطبيعة، وبخاصة علوم الفيزياء ونظرية الكم او الكونتا، التي ادخلت فكرة

---

(١) G. Lipovetsky, *L'ère du vide*, Ed. Gallimard, Paris, 1983, p. 57.

الاحتمال في مقابل الحتمية، ومبدأ عدم اليقين Incertitude الذي قال به هايزنبرغ Heisenberg. كما ظهرت في مجالات علمية كالهندسة الجانبية او ما يسمى بـ Géométrie fractale ونظرية الكوارث Théorie des catastrophes لـ رونيه طوم Rene Thom. وكذلك في انهيار المشروعات الغربية الكبرى: مشروع دولة الرفاه في الغرب، والمشروع السوفييتي، ومشروع التنمية في بلدان الجنوب أو العالم الثالث، وتعاظم قوى الانتاج التكنولوجية أو التقنية، وآثارها المدمرة على البيئة والانسان، وخاصة الأسلحة الكيماوية والذرية، وقيام حربين عالميتين، واستعمال التكنولوجيا في إبادة جنس بعينه وهو ما تجسد في المحرقة النازية (أوشفيتز Auschwitz)، وفي الاستعمار وآثار عملية تصفيته على الوعي الأوروبي.

لذلك كله، فان ما بعد الحداثة عبارة عن توجه نقدي للتنوير والحداثة وقيمهما. ولقد بدأ هذا النقد والرفض على حد سواء، في مستواه النظري والفلسفي، مع الفيلسوف الألماني فريدرك نيتشه في القرن التاسع عشر، وذلك عندما شرع في نقد اسس الحداثة الغربية وعلى رأسها العقل. وتدعم هذا التوجه النقدي للحداثة ومشروع التنوير بآراء الفيلسوف الوجودي "مارتن هيدغر.

وتقوّى هذا التوجه النقدي مع انصار نيتشه وهيدغر من الفلاسفة المعاصرين أمثال فوكو ودريدا وليوتار وفاتيمو، هذا الأخير الذي يرى أن ما بعد الحداثة، تعود الى تحولين أساسيين أصابا أوروبا وهما: نهاية السيطرة الأوروبية على العالم، ونمو وتطور وسائل الاعلام والاتصال التي أفسحت في المجال للثقافات المحلية والفرعية والهامشية[١].

وفي هذا السياق، يقول تيري إيغلتون: «مهما تكن المنابع الاخرى التي يمكن ان تنبع منها ما بعد الحداثة ـ كالمجتمع ما بعد الصناعي، وفقدان الثقة النهائي بالحداثة، وتفشي الطليعة من جديد، وتسليع الثقافة، وظهور قوى سياسية جديدة وحية، وافلاس ايديولوجيات كلاسيكية معينة تتناول المجتمع والذات، فإنها تظل أيضاً، وأساساً، ثمرة اخفاق سياسي كان عليها ان تدفع به الى النسيان، أو ان تضطر لأن تخوض وإياه ملاكمة وهمية لا تتوقف أبداً»[٢].

---

(١) G. Vattimo, *La fin de la modernité, Nihilisme et herméneutique dans la culture post-moderne*, Ed, Seuil, Paris, 1987, pp. 184-185.

(٢) تيري ايغلتون، **أوهام ما بعد الحداثة**، ترجمة ثائر ديب، دار الحوار، اللاذقية ـ سورية، ٢٠٠٠، ص٥٢.

من هنا يمكن القول إن ما بعد الحداثة ناتجة عن التطور العلمي والاقتصادي والاجتماعي الذي لحق بالمجتمعات الغربية، وإنها توجه نقدي لقيم الحداثة والتنوير، وخاصة قيم العقل والعلم والتقدم والحرية. وبعبارة أخرى، فإن ما بعد الحداثة تشخيص نقدي لمشروع التنوير والحداثة، مؤجلين الى حين طبيعة التطرّق إلى هذا النقد وحدوده وجدارته، لأننا سنعالجه بالتفصيل في القسمين الثاني والثالث من هذا الكتاب.

ثالثاً ـ في المضمون الفلسفي لما بعد الحداثة:

جان فرانسوا ليوتار (١٩٢٤ ـ ١٩٩٨)

نستطيع القول إن نص ليوتار، الذي ظهر سنة ١٩٧٩ بعنوان: **الوضع ما بعد الحداثي**، هو أول نص فلسفي طرح الأفكار الأساسية لما بعد الحداثة، والتي يمكن إجمالها في الاعتراض على مختلف قيم الحداثة كالتقدم والحرية والعقل والإقرار بفشل مشروع الحداثة الغربية.

ان غياب الأفق الكوني والتحرر العام في نظر هذا الفيلسوف يسمح لإنسان ما بعد الحداثة بالتأكد من نهاية فكرة التقدم والعقلانية والحرية. وأهم مظهر من مظاهر فشل الحداثة هو ان نصف البشرية يواجه التعقيد، والنصف الآخر يواجه المجاعة. وان الحروب التي عرفتها البشرية، تركت الانسان يعيش بلا أوهام او اساطير، أو وفقاً لتعبيره من دون نصوص سردية كبرى أو ميتاسردية Métarécits / Grands récits.

وما يقصده بهذه السرديات الكبرى اوالشارحة اوالميتاسرديات هي تلك السرديات التي كانت وظيفتها إعطاء الشرعية أو إصباغ الشرعية على الحداثة[١]. ويقترح كبديل لهذه السرديات ما يسميه بالتمييز بين نظام الجمل وأنواع الخطابات المختلفة. ففي السرد العام هنالك، في تقديره، عنصر ميتافيزيقي غير قابل للنقد، وهيمنة معطاة لنوع من السرد على حساب الأشكال السردية الأخرى[٢].

وانه من غير الممكن التفكير في المستقبل السعيد بعد الحروب والأنظمة الشمولية التى عرفتها البشرية في القرن العشرين، لذا لا يستطيع انسان ما بعد الحداثة ان يثق في الحقيقة والتقدم والثورة ولا في العلوم الحديثة والمعاصرة التي لا تستند الا على معيار

---

(١) Jean - François Lyotard, *Le postmoderne expliqué aux enfant*, Ed. Galilée, 1988, p. 34.

(٢) *Ibid.*, p. 34.

النجاح، بوصفه معياراً كافياً بذاته، مستبعداً في الوقت ذاته الحقيقة والعدالة[1]. وان ما بعد الحداثة قد ولدت في اللحظة التي تم الاعلان فيها عن افلاس التقدم وذلك من خلال المحرقة النازية أو ما اعتبره النازيون الحل النهائي، الذي وضع حداً نهائياً للحداثة.

على ان ما يجب التذكير به، أولاً وقبل كل شيء، هو ان نص ليوتار عبارة عن تقرير عن وضعية المعرفة العلمية في نهاية القرن العشرين، أو بعبارة أخرى «وضع المعرفة في المجتمعات الأكثر تطوراً»[2]. وانها «تحدد حالة ثقافتنا في أعقاب التحولات التي غيرت قواعد اللعب منذ نهاية القرن التاسع عشر»[3]. ولقد اصطلح ليوتار على هذه التحولات بمصطلح "أزمة الحكايات أو السرديات".

اما الحداثة والحديث فيستعملهما لوصف كل علم يمنح نفسه المشروعية بالرجوع الى "ميتا- خطاب" أو "سرديات كبرى" أو "حكاية كبرى"، مثل جدل الروح أو تأويل المعنى أو تحرير الذات العاقلة أو العاملة أو خلق ثروة، وان كل هذه السرديات الكبرى تستند إلى قيم التنوير[4].

وبناء عليه، يعرّف ليوتار ما بعد الحداثة بقوله: «التشكك ازاء الميتا- حكايات. هذا التشكك هو بلا شك نتاج التقدم في العلوم، لكن هذا التقدم بدوره يفترضه سلفاً».[5] من هنا فإن القاعدة التي تستند إليها ما بعد الحداثة، في نقدها للحداثة والتنوير، هي المعرفة العلمية، هذه القاعدة التي مكنت المجتمعات الغربية من الدخول في الحقبة ما بعد الصناعية، وان هذا الانتقال أو التحول قد بدأ في نهاية الخمسينات، أو وفقاً لعبارته مع «نهاية إعادة التعمير»[6].

يحلل ليوتار المعرفة العلمية من منظور تداولي، يعتمد نظرية الالعاب التي طورها الفيلسوف النمساوي الاصل الانجليزي الثقافة فيتغنشتين، مقدماً في الوقت نفسه مقاربة للخطاب، قريبة من تلك المقاربة التي اسسها فوكو في كتابيه **اركيولوجيا المعرفة ونظام**

---

(١) *Ibid.*, pp. 27-30.

(٢) جان - فرانسوا ليوتار، **الوضع ما بعد الحداثي**، ترجمة احمد حسان، دار شرقيات للنشر والتوزيع، القاهرة - مصر، ١٩٩٤، ص٢٣.

(٣) المصدر نفسه، ص ٢٣.

(٤) المصدر نفسه، ص ٢٣.

(٥) المصدر نفسه، ص ٢٤.

(٦) المصدر نفسه، ص ٢٧.

الخطاب، خاصة وان مرجعيتهما واحدة وتتمثل في نظرية الالعاب وافعال الكلام[١].

وبعد الوقوف عند المعالم الاساسية لهذه المعرفة، وبخاصة ما تعلق بتطبيقاتها العلمية التي اجملها ليوتار في عبارة "التقني ـ العلمي" Techno - science، حلل مشكلة المشروعية والسلطة وعلاقتها بالمعرفة العلمية، وهو أحد المواضيع الأساسية في الانطولوجيا التاريخية كما سنبين لاحقاً، حيث ربط بين المعرفة العلمية والمجتمع، مؤكداً انه من «المستحيل معرفة حال المعرفة، بدون معرفة شيء عن المجتمع الذي تقع ضمن إطاره»[٢]، مبيناً نوع الرابطة الاجتماعية الوظيفية والتقسيمية، وناقداً المنظور الوظيفي والماركسي، ومؤكداً على أن «السؤال المحوري هو من سيكون له حق الوصول الى المعلومات التي لا بد من خزنها لضمان القرارات الصحيحة. إن الوصول الى البيانات هو الآن، وسوف يظل، الشرط اللازم للخبراء من كل نوع. والطبقة الحاكمة هي الآن وسوف تظل طبقة صانعي القرار. وحتى الآن فإنها لم تعد تتكون من الطبقة السياسية التقليدية، بل من شريحة مركبة من رؤساء الشركات، والمديرين رفيعي المستوى، ورؤساء المنظمات المهنية والعمالية والسياسية والدينية»[٣].

يقوم المشروع الحداثي على التقني العلمي، حيث يفترض أن يسود ويملك الإنسان الطبيعة، ولكن الذي حدث هو ان الطبيعة أدخلت الاضطراب في الإنسان، ذلك انه تحت اسم "الطبيعة" يجب الأخذ في الحسبان أيضاً كل مكونات الذات الإنسانية: جهازه العصبي، والتواصلي والحياتي... الخ[٤]. ولذلك يرى ليونار انه في هذه الحالة كان التسارع ما بين الذات والموضوع، ولقد أدى هذا التطور في نظره إلى القول بنهاية الذات والإنسان، لأن الذات أصبحت مجرد عقدة اصطناعية جداً في تركيبة العالم[٥].

ولقد أدى تبني المنظور التداولي للمعرفة بليوتار الى استنتاج ان الحكايات الكبرى فقدت مصداقيتها، وان أفولها ناتج عن ازدهار التقنيات والتكنولوجيات منذ الحرب العالمية الثانية، «ذلك الازدهار الذي حول الاهتمام من غايات الفعل الى وسائله، كما يمكن النظر اليه على انه احد آثار إعادة نشر الرأسمالية المتقدمة(...) وهو تجدد ألغى

---

(١) المصدر نفسه، ص ٣٩.
(٢) المصدر نفسه، ص ٣٦.
(٣) المصدر نفسه، ص ٣٧.
(٤) Jean - François Lyotard, *Le postmoderne expliqué aux enfant*, op. cit., p. 35.
(٥) *Ibid.*, pp. 35-36.

البديل الشيوعي ومنح قيمة للتمتع الفردي بالسلع والخدمات»[1].

كما طرأ على مستوى المعرفة العليمة أمر جديد، وهو أن المعرفة العلمية ذاتها لم تعد قادرة على إضفاء المشروعية على نفسها، فـ«العلم يلعب لعبته الخاصة، وليس قادراً على اضفاء المشروعية على ألعاب اللغة الاخرى. فلعبة التقعيد مثلاً، تفلت منه. لكنه في المقام الأول، ليس قادراً على اضفاء المشروعية على نفسه، كما افترض التأمل ان بامكانه ان يفعل»[2]. وبالاستناد إلى أفكار عالم الرياضيات الفرنسي رونيه طوم والتحليلات الإبستمولوجية للفيلسوف النمساوي ـ الانجليزي بول فيرابند، توصل ليوتار الى تعريف للعالم، مؤداه انه «شخص "يحكي قصصاً". والفرق الوحيد هو ان الواجب يجيزه على إثباتها»[3].

ان الخلفية المباشرة لهذه الفكرة نجدها، كما قلنا، عند بول فيرابند الذي دعا إلى مناهضة المنهج باعتباره أساس العلم ونشر كتاباً بهذا العنوان، خلص فيه إلى جملة من الأفكار يمكن ان نوجزها في الآتي: «إن العلم مجرد مؤسسة فوضوية. وإن كل المناهج لها حدودها، وبالتالي فإن القاعدة الوحيدة الصالحة هي القاعدة التي تقول: كل شيء مقبول»[4]. وان العلم أقرب إلى الأسطورة رغم ان فلسفة العلوم لا يمكن لها ان تحتمل ذلك. وإن العلم ليس إلا شكلاً من أشكال الفكر التي طورها الإنسان، وليس بالضرورة الشكل الأرقى والأفضل. وانه ليس متفوقاً إلا في نظر القائلين بالايديولوجيا العلمية، أو الذين لم يستطيعوا دراسة إيجابياته وسلبياته وإمكانياته وحدوده. من هنا يطالب فيرابند بضرورة القيام بعملية الفصل بين العلم والدولة، مثلما تمت عملية الفصل بين الكنيسة والدولة، لأن العلم أصبح يلعب دور الدين في المجتمع الحديث[5].

وإذا كان أساس العلم يكمن في منهجه، فإن جميع الخطوات المنهجية تم التعدي عليها في لحظة تاريخية معينة، وكل الثورات العلمية حدثت من خلال أخطاء منهجية. ولذلك يدعو بول فيرابند إلى الاعتماد على بعض القواعد الأولية التي لا تشكل بأي حال من الأحوال منهجاً عاماً.

---

(١) جان ـ فرانسوا ليوتار، **الوضع ما بعد الحداثي**، ص ٥٦.
(٢) المصدر نفسه، ص ٥٨.
(٣) المصدر نفسه، ص ٧٤.
(٤) بول فيرابند، **العلم في مجتمع حر**، ترجمة السيد نفادي، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ص٢١.
(٥) المرجع نفسه، ص ٢٣.

ونسجاً على هذا الطرح، يرى ليوتار ان عصر ما بعد الحداثة لا يقوم على الحكايات الكبرى، وانما على الحكايات الصغرى، أو كما قال: «لم نعد نستطيع الاستعانة بالحكايات الكبرى ـ لا نستطيع اللجوء لا الى جدل الروح ولا حتى الى تحرير البشرية كمبرر لصلاحية الخطاب العلمي ما بعد الحداثي. لكن، وكما رأينا سابقاً، تظل الحكاية الصغرى هي الشكل الجوهري للابتكار الإبداعي، وبالأخص في العلم»[١].

وفي جوابه عن سؤال: ما هي ما بعد الحداثة؟ أكد ليوتار على ان ما بعد الحداثة تستلهم نقدها للحداثة والتنوير من فلسفة كانط وفيتغنشتين وأدورنو، وبعض الفلاسفة الفرنسيين الذين وصفهم هابرماس بالمحافظين الجدد[٢].

فما هي اذن ما بعد الحداثة؟ انها بلا شك جزء من الحداثة، وكل ما تلقيناه، ولو كان بالأمس فحسب، يجب التشكك فيه[٣]. لقد أصبحت ما بعد الحداثة معياراً في نظره وذلك لأنه يرى: «ان أثراً لا يمكن ان يصبح أثراً حداثياً إلا إذا كان أولاً ما بعد حداثياً. فالما بعد حداثية le postmodernisme مفهومة على هذا النحو، ليست الحداثة modernisme في نهايتها، ولكنها الحالة الناشئة، وهذه الحالة هي ثابتة أو دائمة»[٤]. وهو ما لا يفيد القطيعة فقط وإنما التجاوز الدائم أيضاً.

وفي تقدير هذا الفيلسوف، هنالك رموز كثيرة لنهاية الحداثة أكبرها رمز أوشفيتز. فمع أوشفيتز ولدت ما بعد الحداثة أو كما يقول: «إنها الجريمة التي فتحت ما بعد الحداثة»[٥]. وكذلك ما يسميه انتصار التقنية العلمية الرأسمالية، وأخيراً التحكم في الذات والمواضيع، والنجاح بوصفه معياراً أحادياً.

وتتميز ما بعد الحداثة بغياب القواعد. فالكاتب والفنان «يعملان من دون قواعد لكي يصوغا قواعد ما تم عمله فعلاً. ومن هنا حقيقة ان للعمل والنص سمات الحدث، ومن هنا ايضاً، فإن وضعهما في عمل تحقيقهما دائماً او غالباً ما يبدأ مبكراً جداً»[٦]. من هنا أعلنت ما بعد الحداثة عن شعارها: «لنشن حرباً على الكلية، لنكن

---

(١) المرجع نفسه، ص ٧٥.

(٢) جان ـ فرانسوا ليوتار، **الوضع ما بعد الحداثي**، مرجع سابق، ص ٨٠.

(٣) Jean - François Lyotard, *Le postmoderne expliqué aux enfant*, op. cit., p. 23.

(٤) *Ibid.*, p. 24.

(٥) *Ibid.*, p. 23.

(٦) جان ـ فرانسوا ليوتار، **الوضع ما بعد الحداثي**، ص ١٠٩.

شهوداً على ما يستعصي على التقدم، لننشط الاختلافات وننقذ شرف الاسم»[1]. وذلك من اجل الإعلاء من قيمة التعدد والجزء.

ولقد شرح ليوتار بعض ما جاء في نص تقريره عن الوضع ما بعد الحداثي، في كتاب جمع فيه رسائله مع بعض الشخصيات، وكان بعنوان **ما بعد الحداثة مشروحة للأطفال**، حيث بيَّن في رسالته الى صموئيل كسان مؤرخة في ٦ شباط/ فيفري ١٩٨٤، ان ما قصده بما وراء الخطاب او الحكاية او السرد هو كل ما يميز الحداثة، تقدم العقل والحرية، التقدم التدرجي او الكارثي للعمل الذي يشكل مصدر القيمة الاغترابية في الرأسماية، ثراء البشرية بواسطة التقدم التقني والعلمي، وفلسفة هيغل تعد مثالاً لهذه الحكايات، وتجسد الحداثة الفكرية او النظرية[2].

وفي تقديره، فإن مشروع الحداثة وخاصة تحقيق الكلي والعالمي، لم يتم الاستغناء عنه أو نسيانه ولكن تم هدمه وتصفيته. وهنالك أسماء كثيرة لهذا الهدم والتصفية، وأسماء كثيرة ترمز اليه، و"أوشفيتز" يمكن ان يكون اسماً نموذجياً لعدم الاكتمال التراجيدي للحداثة، من هنا تكون العلاقة بين ما بعد الحداثة والحداثة والتنوير علاقة قطيعة وانفصال.

كما ان انتصار التقنية العلمية للراسمالية تعد طريقة لهدم الحداثة، وكذلك ضبط وترويض الذات واعتماد معيار النجاح كمعيار وحيد، من دون ان يبيِّن ما هو النجاح وما هو العدل وما هي الحقيقة، بحيث أصبح النجاح قاعدة نجهل اساسها. من هنا فقدت "السرديات الكبرى" كل مشروعيتها ومصداقيتها، لذا وجب في نظره استبدالها بالسرديات الجزئية والصغيرة، كما يجب استبدال الكلي بالجزئي والواحد بالمختلف[3]. ولقد انتقد ليوتار دائماً فكرة وجود «**حقوق عالمية كأساس للعمل، وعوضاً عن ذلك يتضمن الفعل العادل اعترافاً بالفروق الجذرية بين الأفراد والثقافات** والنظم، وهي فروق لا يمكن التقريب بينها باللجوء الى عالمية الحقوق»[4].

كما انتقد ليوتار فكرة وجود تاريخ عالمي وكلي للإنسانية. ومن المعلوم ان هذه الفكرة تعود الى الحداثة، لذلك يرى ان الحداثة ليست حقبة وإنما هي نمط ونموذج

---

(١) المصدر نفسه، ص ١٠٩.

(٢) المصدر نفسه، ص ١١١.

(٣) Jean-François Lyotard, *Le postmoderne expliquer aux enfants*, op. cit., pp. 31-34.

(٤) جيمس وليامز، **ليوتار**: **نحو فلسفة ما بعد الحداثة**، ترجمة، ايمان عبد العزيز، المجلس الاعلى للثقافة، القاهرة، ٢٠٠٣، ص١٢.

(وهو الأصل اللاتيني للكلمة mode) من التفكير سواء في الفكر أو في المنطوقية وفي الحساسية. إنها تعود إلى ديكارت في قوله بالذات العارفة من خلال اعترافاته في كتابه **مقال في المنهج**، وإن النمط أو النموذج الحديث لتنظيم الوقت قد ظهر في القرن الثامن عشر في التنوير[١]. وان فكر وفعل القرنين التاسع عشر والعشرين محكومان بالفكرة وفقاً لتعريفها الكانطي كما يقول، وهذه الفكرة هي فكرة التحرر والانعتاق، أي ان الفكرة الناظمة لفكر وفعل القرنين التاسع عشر والعشرين هي فكرة التحرر والانعتاق emancipation[٢]. وتمثل هذه الفكرة واحدة من السرديات الكبرى أو الميتاسرديات مثلها مثل سرديات التاريخ العالمي وانعتاق العمال. لكن الذي يشير إليه ليوتار هو ان فكرة التاريخ العالمي تحيل الى "نحن"، كجماعة من الذوات، والسؤال هو: هل هذا "النحن" مستقل ام غير مستقل عن فكرة التاريخ الكلي والعالمي؟

في محاولته لمناقشة التاريخ الكلي، رجع ليوتار الى القضية التي سماها بالتجاوز، أي تجاوز الهوية الثقافية الخاصة الى هو ية مدنية عالمية وكلية. وهنا نجده يسأل ويعترض في الوقت نفسه، كيف يحدث هذا التجاوز؟ ليخلص إلى ان فكرة التاريخ العالمي هو مجرد سرد من تلك السرديات الكبرى أو الميتاسرديات التي أوجدها التنوير والحداثة، وهذا ما يقوله نصاً: «إن الانساني يفترض التاريخ الكلي ويسجل ويضع فيه الجماعة الخاصة بوصفها لحظة في صيرورة الكلية للجماعات الإنسانية. ان هذه هي المشكلة الكبرى للسردية الكبيرة التأملية المطبقة على التاريخ الإنساني»[٣]. لذا لا يتردد ليوتار في القول إنه اذا كان التاريخ الكلي واحداً من تلك السرديات الكبرى أو الشارحة للحداثة فلا بد من رفضه والقبول بالطرح الانثروبولوجي المتعدد والمتنوع، وبذلك يعيد أطروحة كلود ليفي ستروس الرافضة للتاريخ العام والداعية إلى التواريخ المحلية التي يجب ان تقوم بها الانثروبولوجيا[٤].

على ان ما يترتب على إنكار التاريخ العام والكلي هو إنكار فكرة حقوق الإنسان العالمية بدعوى الاختلاف والتعدد. وفي هذا السياق ، فإن ليوتار يرى ان حقوق الإنسان وجدت لتنزع من الشعوب شرعيتها السردية، معوضة إياهم بفكرة المواطنة الحرة، وان هذه المحاولة منذ قرنين قد فشلت، واننا نجد ـ كما يقول ـ علامة وإشارة

---

(١) Jean-François Lyotard, *Le postmoderne expliquer aux enfants*, op. cit., p. 41.

(٢) *Ibid.*, p. 41.

(٣) *Ibid.*, p. 52.

(٤) الزواوي بغوره، «البنيوية منهج أم محتوى»، في مجلة: **عالم الفكر**، الكويت، المجلد ٣٠، نيسان/ افريل، ٢٠٠٢، ص٦٥.

لهذا الفشل في قول مؤلّف هذا البيان ذي الطابع العالمي: «نحن ، الشعب الفرنسي»، في إشارة الى علاقة حقوق الإنسان بالثورة الفرنسية وإعلانها لحقوق الإنسان والمواطنة. وفي الواقع فإن ليوتار بقدر ما ينكر على الحداثة كليتها وأحكامها النهائية، فإنه لا يتردد في الرفض الكلي والنهائي رغم انه يدعو إلى التعدد والتنوع. ولا يتردد ليوتار في ان ينسب الشمولية إلى مشروع التنوير، وذلك وفقاً لقراءته لكانط الذي يعدّ أحد مرجعياته الأساسية، وبخاصة الأعمال السياسية لكانط وعلى وجه التحديد **مشروع السلام الدائم**(١).

الحداثة في نظر ليوتار، حولت "النحن" الى الكل. لذا فهو يدعو الى مراجعة منزلة ومكانة هذا "النحن". ذلك ان قانون "النحن" لم يُملَ على الآخرين فقط وانما طُبّق عليهم، من دون أي اهتمام أو سؤال حول الشرعية(٢). والوجه الآخر لهذا التاريخ العالمي أو الكلي للإنسانية، يظهر في الكلية ومبدأ الهوية كما صاغها هيغل وذلك عندما قال إن كل ما هو عقلي واقعي وإن كل ما هو واقعي عقلي. وهنا يعترض ليوتار على هذه الأطروحة بالقول إن أوشفيتز ترفض هذه النظرية، على الأقل فإن هذه الجريمة التي وقعت ليست معقولة(٣).

ويطبّق هذه الطريقة كذلك على الماركسية ومقولتها ان كل ما هو بروليتاري شيوعي، وان كل ما هو شيوعي بروليتاري، ويعارضها بالأحداث التي عرفتها أوروبا الشرقية: برلين ١٩٥٣، بودابست ١٩٥٦، تشيكوسلوفاكيا ١٩٦٨، بولونيا ١٩٨٠، وهي وقائع ترفض المادية التاريخية. وكذلك أطروحة الليبرالية القائلة إن كل ما هو ديمقراطي هو من الشعب ومن اجل الشعب وبالعكس، هذه الأطروحة أيضاً تنكرها وقائع ١٩٦٨، أي ترفض سردية الليبرالية البرلمانية. كما يرفض ليوتار النظرية الاقتصادية القائمة على حرية العرض والطلب والتي تؤدي الى الثروة وبالعكس، لأنها ترفضها أيضاً وقائع ١٩١١،١٩٢٩، وأزمة ١٩٧٤ ـ ١٩٧٩.

ان هذه الأحداث الكبرى تجعل المحقق يجمع عديد العلامات والإشارات على إفلاس الحداثة، وكما قال ليوتار، لقد حاولنا أن نستعرض وإياكم السرد الكبير لتقهقر السرديات. ولكن وكما نعلم، السرد الكبير للانحطاط قائم في الفكر الغربي منذ هزيود وأفلاطون، وانه يصاحب التحرر والانعتاق مثلما يصاحب الظل صاحبه(٤). لسنا

(١) Jean-François Lyotard, *Le postmoderne expliquer aux enfants*, op. cit., p. 59-60.

(٢) *Ibid.*, p. 44.

(٣) *Ibid.*, p. 46.

(٤) *Ibid.*, p. 46.

بعيدين في هذا الطرح عن الطرح الذي قدمته مدرسة فرانكفورت وبخاصة عند أدورنو وهوركهايمر، كما سنبين ذلك في القسم الثالث من هذا الكتاب، وكما يشير الى ذلك ليوتار نفسه في أكثر من موضع. فعلى سبيل لا الحصر، يقول: «إنني أتساءل إذا لم يكن إفلاس الحداثة في الشكل الذي يسميه أدورنو بسقوط الميتافيزيقا التي تتمركز حول فشل الديالكتيك الايجابي لفكر هيغل»[١]. ومعروف أن ادورنو نشر كتاباً بعنوان **جدل السلب**، ولذا فإن البديل للحداثة الكلية هو ما بعد الحداثة المتعددة والمتنوعة والمختلفة.

على أن الذي يدعو للمناقشة حقاً هو مفهومه للعقل، حيث يرى ان الحديث عن العقل موضوع واسع وان الأفضل الحديث عن العقل بوصفه علماً منذ غاليلي. وبناء عليه يحدد العقل على انه «مجموع القواعد لخطاب عليه ان يحترمها اذا قصد أو قرر ان يعرف أو يعرِّف بالموضوع»[٢]. من خلال هذا التحديد الأولي نعرف ان العقل اختُزل في العلم والعلم اصبح خطاباً له قواعد معينة لمعرفة الموضوع. أو لنقل ان ليوتار يختزل العقل في الخطاب العلمي، وبالتالي فكل ما هو علمي عقلي وكل ما هو عقلي علمي حتى وإن كان لا يميل الى هذا الجدل الهيغلي. وهذا الخطاب محكوم بألعاب اللغة، ولذلك فان هذا العقل العلمي يؤدي، على حد قوله، الى الشعور بعدم اليقين incertetude[٣].

وبناء عليه فإن الحداثة، والمقصود بها حداثة العصر الحديث لأنه يرى ان هنالك حداثات كثيرة، ان هذه الحداثة الحديثة إنْ صحت العبارة هي حداثة نقدية، وإنها صاغت التناهي وقدمت العقل الذي يمنع من البحث عن أسس العقل أو البرهان، في حين ان ما بعد الحداثة هي تجريبية نقدية، أو برغماتية. وإن العقل العلمي لا يُمكن مساءلته عن معايير الصحة والخطأ (الجانب المعرفي)، وليس على محور الرسالة / الإحالة، وإنما على أساس الكفاءة والأداء la performativité ومقدرة منطوقاته على محور الباعث/ المستقبل (التداولي). من هنا سيكون العقل، في تقديره، هو عقل القوي أو صاحب القوة[٤].

ويرى ليوتار ان العقل العلمي ينضوي تحت نظام اجتماعي واقتصادي وسياسي، ولذا نجده ينتصر لأطروحة فيرابند القائلة بضرورة الفصل بين العلم والدولة مثلما تم الفصل بين الدين والدولة، كما اشرنا الى ذلك سابقاً. وفي نظره، الخلط واللبس في

---

(١) *Ibid.*, p. 49.

(٢) *Ibid.*, p. 87.

(٣) *Ibid.*, p. 89.

(٤) *Ibid.*, p. 90.

الجمع بين عقل الدولة وعقل العلم ليس له ما يسوغه. ويستعين في هذا الوصف مرة أخرى بمدرسة فرانكفورت في رفضها للميتافيزيقا[١]. ولذلك لا يتردد في القول ان التطور التقني العلمي يفاقم قلق الانسان[٢].

من هنا فإن فلسفة ليوتار تبدي شكاً صريحاً بالمعرفة والمعرفة العلمية على وجه التحديد، مؤكدة على ان للمعرفة دائماً حدوداً وان مهمة الفلسفة هي الكشف عن تلك الحدود، مستلهمة في ذلك منظوراً كانطياً خاصاً، حاول ليوتار الكشف عن بعض تفاصيله في كتابه عن كانط الذي كان بعنوان **الحماسة**. كما اكد على ضرورة إبراز الجوانب السياسية للعلم والمعرفة في ضوء ادعائهما الصحة، وهذا موقف يقربه كثيراً من فوكو مع اختلاف في التحليلات[٣].

لا يرى ليوتار ان ما بعد الحداثة تتحدد بالحداثة على أساس التعاقب والتسلسل. ذلك ان التسلسل الخطي فكرة حداثية، وتنتمي الى المسيحية والى الديكارتية، في حين ان ما بعد الحداثة تدشن شيئاً جديداً، وتضع ـ كما يقول ـ عقارب الساعة على الصفر. ان فكرة الحداثة مرتبطة بالقطيعة مع التقاليد وتأسيس طريقة جديدة في العيش والتفكير بشكل جديد، في حين ان "الما بعد" لا يعني حركة التراجع أو التقدم أو التكرار، وانما هي عملية تحليل وسوابق anamnese وتأويل anagogie وتشويه anamorphos، والتي تعد وتحضر وتهيء لـ "نسيان ـ أولي"[٤].

وكما سبقت الإشارة، فإن كتاب **الوضع ما بعد الحداثي**، موضوعه حالة المعرفة في المجتمعات ما بعد الصناعية ، وهو عبارة عن تقرير عن المعرفة والعلم والأدب والفن في القرن العشرين، حيث يحاول ليوتار ان يبيّن أمرين متناقضين: «**أولاً**، يحاول ان يبرهن على انه من الممكن النظر الى العلم والادب والفن وفقاً لمفهوم "ما بعد الحداثة". **ثانياً**، يحاول ان يبرهن على ان هذه الحقول لا يمكن التوفيق بينها طبقاً لاعتبار وحيد هو علاقتها الايجابية المتبادلة من منظور معيار التقدم نحو تحرر الجنس البشري، على سبيل المثال»[٥].

استعمل ليوتار طريقة التحليل اللغوي القائمة على نظرية ألعاب اللغة، واستعملها

---

(١) *Ibid.*, p. 92.

(٢) *Ibid.*, p. 111.

(٣) *Ibid.*, p. 13.

(٤) *Ibid.*, p. 113.

(٥) جيمس وليامز، **ليوتار: نحو فلسفة ما بعد الحداثة**، مرجع سابق، ص٤٧.

من اجل تحقيق عرض عام للمعرفة في القرن العشرين. هذا من جهة ومن جهة اخرى حاول ان يبيّن انه لا وجود لسردية شاملة تستطيع ان تعطينا قواعد عليا تسري على سائر الميادين. فعلى سبيل المثال، إن قواعد العلم وقواعد الفن لا يمكن التوفيق بينهما. من هنا مصدر موقفه الرافض للسرديات الشاملة، وهو ما برَّره بحجة عدم تكافؤ ألعاب اللغة. فالوضع ما بعد الحداثي قد تم وصفه بألعاب اللغة، وصف كان من نتيجته انه «من المستحيل - في الوضع ما بعد الحداثي - التوفيق بين لعبتي لغة مختلفتين بطريقة تحقق العدل لكليهما، وهذا ما يسميه ليوتار عدم التكافؤ في ألعاب اللغة. وحين تدخل الألعاب غير المتكافئة في نزاع حول حالة معينة، فإنه يقول إن هنالك خلافاً أي صراعاً لا يمكن حله بينها»[١].

يُستنتج من هذا، ان هدف وصف ليوتار للوضع ما بعد الحداثي هو «تحقيق سياسة تقوم على التسليم بالخلافات»[٢]. والخلاف وعدم الإجماع يعود الى تأويله لنظرية الألعاب، حيث خصها بجملة من المبادئ أهمها ان العبارات تقيم فيما بينها ترابطاً بناء على سؤال عام، وانها في صراع فيما بينها. ومن هذه القاعدة يستخلص ما يسميه مبدأً عاماً وهو «أن تتكلم معناه أن تحارب، بمعنى اللعب، وتقع أفعال الكلام داخل ميدان صراع عاتٍ». وبناء عليه، فإن ألعاب المعرفة والعلم تدخل في صراع حول مسائل الحكم المشروع على الحالات: «ففي لعبة اللغة الخاصة بالعلم، ثمة قواعد تتعلق بقبول الدليل وبصحة البرهان. وهذه القواعد تتنافر مع القواعد التي تحكم المعرفة السردية، لأن الأخيرة قد تقبل مثلاً المبالغة والابتداع بدون برهان»[٣].

تقوم طريقة التحليل اللغوي عند ليوتار على خمس خطوات أساسية يمكن ان نوجزها في الآتي:

١ - معارضة الفكرة القائلة بأن العبارات يمكن تعديلها من خلال الإحالة الى الواقع الخارجي.

٢ - تعريف العبارة بأنها أحداث، وبأنها أشياء لا يمكن فهمها فهماً تاماً أو تمثيلها تمثيلاً تاماً.

٣ - اعتماد قانون التسلسل. فربط العبارات أمر ضروري، اما طريقة الربط فليست ضرورية.

---

(١) المرجع نفسه، ص٤٩.
(٢) المرجع نفسه، ص٥٠.
(٣) المرجع نفسه، ص٥٣.

٤ ـ البرهنة على ان العبارات معرَّفة على أنها أحداث، يمكن ان تؤدي الى أنواع من الخطابات أو ألعاب لغة.

٥ ـ البرهنة على ان ألعاب اللغة لابد ان تكون غير متكافئة[١].

على ان الذي يعنينا في هذا السياق هو ان بعض هذه الأفكار قريبة الشبه من افكار ميشيل فوكو وبخاصة في حديثه عن العبارة بوصفها حدثاً، وان الحدث فريد لا يمكن التنبؤ به، وانها نظراً لذلك لا يمكن تمثيلها تمثيلاً تاماً، وهذا يتطابق مع صفات المنطوق كما قدّمها فوكو.

وساق مثالاً شبيهاً بالذي قدمه فوكو في **أركيولوجيا المعرفة** وذلك عندما قال ان عبارة «الباب مغلق»، قد تؤدي الى رد فعل مؤداه: «بالطبع، ولما صُنعت الأبواب». أو «انا اعرف أنهم يحاولون سجني». أو «هذا أفضل، إنني أريد ان أتحدث اليك». وهذا المثال قريب من المثال الذي قدمه فوكو : «ان الافكار الخضراء تنمو في دماغي». قد تفيد هذه العبارة بيتاً شعرياً، او شيفرة، او هذياناً، او جملة في رواية... الخ. من هنا فليس هنالك علاقة ضرورية بين العبارات، وانما هنالك ما يسميه ليوتار روابط مناسبة وملائمة، وما يسميه فوكو بالممارسات وقواعد التحويل والبناء.

اما وان يكون الحدث متصلاً بمنظور الاقتصاد الليبيدي عند ليوتار، وان يكون مرتبطاً بالتاريخ عند فوكو ، فهذا يعود الى اختلاف منظورهما المنهجي، مع ان مفهوم الاختلاف يبقى بمثابة النقطة المركزية. فاذا كان ليوتار يرى ان الخلاف هو الحالة الدائمة للغة، فإن فوكو يريِ ان فكرنا اختلاف. إلا ان الفرق الأساسي بينهما يكمن في الإحالة، ففي الوقت الذي يكتفي فيه ليوتار باللغة، فإن فوكو يحيل الخطاب الى الممارسات الخطابية وغير الخطابية، وهو ما مكّنه من القول بنوع من تداولية الخطاب التي تهتم بالجانب الوظيفي له[٢].

على ان الوجه الآخر للعلاقة بين ليوتار وفوكو في تقديرنا هو موقفهما من هيغل، فكلاهما ينتقدان الفلسفة الهيغلية، وربما يكون نقد ليوتار أكثر وضوحاً ومباشرة من نقد فوكو ، الا أنهما متفقان على ضرورة نقد هيغل. وإذا رجعنا الى اعمال ليوتار فإننا سنجدها تعكس مواقف نقدية شديدة ومتماسكة لفلسفة هيغل. ففي كتاب **المختلف** قدم فلسفة هيغل بوصفها الفلسفة الأساسية المنكرة للاختلاف بوجه عام، وبالتالي

---

(١) المرجع نفسه، ص١١٤.

(٢) الزواوي بغوره، **الفلسفة واللغة، نقد المنعطف اللغوي في الفلسفة المعاصرة**، دار الطليعة، بيروت ـ لبنان ، ٢٠٠٥، الفصل السابع.

للاختلافات الجزئية، وانها مثال للسرديات الشارحة أو الميتاسردية[1]. والحق فإن هذا الموقف ليس بعيداً عن موقف احد فلاسفة مدرسة فرانكفورت ونعني به هوركهايمر الذي خصّ هيغل بمقالة نقد فيها مبدأ الهوية والتطابق باعتباره مبدأ ينكر الاختلاف[2].

ونستطيع القول أيضاً إن السبب وراء هذا النقد هو التخوف الذي تتضمنه مثل هذه الفلسفة وما تحتويه من نموذج شمولي، بل واكثر من هذا الى ما يؤدي من إرهاب. ففي نظر ليوتار «يحدث الإرهاب في ظل النظم الشمولية، عندما لا تستطيع الذوات الادعاء بأنها مختلفة، أو انها تمثل شيئاً خارج النظام. ويصاحب الإحساس الفعلي بالإرهاب، إدراك استحالة ان يطرح المرء دعواه من دون ان يبطلها في الوقت نفسه. ومن المستحيل الهروب من نوع الخطاب الخاص بالنتيجة، لأن قاعدتها هي ان تشمل أي ادعاء بالوجود خارج نطاق أي قاعدة معينة»[3]. من هنا لا يتردد ليوتار في وصف فلسفة هيغل بالشمولية والإرهاب، وهو وصف قريب مما ذهب اليه كارل بوبر في كتابه **المجتمع المفتوح وأعداؤه**»[4].

يطلق ليوتار على فلسفة هيغل قاعدة "النتيجة"، والمقصود بذلك «خذ حدثاً ينطوي على تناقض، على سبيل المثال، صراعاً قانونياً يبدو انه يستعصى على الحل، سوف تكون قاعدة النتيجة قادرة على تحقيق أكبر قدر ممكن من العدل للصراع، بدمجه داخل أية أحكام مستقبلية»[5]. يحيل هنا ليوتار بطريقة غير مباشرة الى الجدل وإلى القاعدة الثالثة منه حيث يحقق التركيب أو ما يعرف بالأطروحة ونقيض الأطروحة والتركيب بينهما.

وهنا يسأل مثلما سأل أدورنو: ماذا ستكون نتيجة اوشفيتز أو المحرقة؟ ويمثل على ذلك بقوله: «دعهم يموتون، فهو قانوننا» والعبارة التي تقول «دعنا نموت فهو قانونهم». ان هاتين العبارتين ليس بينهما أساس مشترك. العبارة الأولى تشير الى القانون العنصري القائم على إنكار حياتهم، والعبارة الثانية تشير الى الضحية. والعبارتان لا يمكن تضمينهما في عبارة لاحقة تم توليدها طبقاً لقاعدة هيغل، لأن

---

(١) جيمس وليامز، **ليوتار: نحو فلسفة ما بعد الحداثة**، مرجع سابق، ص١٨٥.

(٢) ماكس هو ركهايمر، **بدايات فلسفة التاريخ**، ترجمة محمد علي اليوسفي، دار التنوير، ٢٠٠٦، بيروت ـ لبنان، ص٩٥.

(٣) جيمس وليامز، **ليوتار: نحو فلسفة ما بعد الحداثة**، مرجع سابق، ص ١٨٥.

(٤) الزواوي بغوره، «الشمولية والحرية في الفلسفة السياسية المعاصرة»، في مجلة، **عالم الفكر**، الكويت، العدد ٣، المجلد ٣٣، كانون الثاني/ يناير ـ مارس/آذار ٢٠٠٥، ص ٣١ ـ ٣٣.

(٥) جيمس وليامز، **ليوتار: نحو فلسفة ما بعد الحداثة**، مرجع سابق، ص١٨٧.

العبارتين لا يمكن ان تشترك فيهما جماعة ما. من هنا يخلص ليوتار الى انه «لا يمكن لأوشفيتز ان تنحل على الإطلاق الى نتيجة: إنها تؤدي الى صمت متولد من استحالة الربط بدءاً من هاتين العبارتين»(١). وفي تقديره فإن العمل السياسي عليه ان يدلي بشهادة عن الصمت من خلال أفعال خلاقة تثير الإحساس بالجليل. وهو الحل الجمالي الذي ارتضاه ليوتار من خلال تأويل معين لكانط، وهنا ايضاً نجد في الواقع عودة من قبل فلاسفة ما بعد الحداثة إلى كانط وبخاصة الى أعماله الجمالية والتاريخية والسياسية، وهو ما نجده عند ميشيل فوكو كما سنبيِّن ذلك في القسم الثاني من هذا الكتاب، وتحديداً في الفصلين السابع والثامن.

هذا وان أحد المواضيع التي أثارها ليوتار هو ما يسميه بشرعية العلم اذ ربطه بسؤال المشرع، وبالتالي لا يكون الحق في تقرير ما هو صادق مستقلاً عن الحق في تقرير ما هو عادل حتى لو كانت القضايا التي يثيرها الحقان تختلف في طبيعتها. وبالتالي فإن هنالك علاقة بين العلم والأخلاق لأن كلاهما ينشأ من نفس المنظور، ومن نفس الاختيار إذا أردت ـ الاختيار المسمى بالغرب(٢). من هنا الشك ان لم يكن الرفض الذي يبديه ليوتار لما يسميه بالسرديات الشاملة المتعلقة بالتقدم والعلم وتحرير الإنسان أو كما يقول: «في المجتمع والثقافة المعاصرين ـ المجتمع ما بعد الصناعي وثقافة ما بعد الحداثة ـ يصاغ السؤال المتعلق بشرعية المعرفة بتعبيرات مختلفة. لقد فقدت السرديات الكبرى مصداقيتها، بصرف النظر عن طريقة التوحيد التي تستخدمها، وبصرف النظر عن كونها سرديات تأملية أو سرديات عن التحرر»(٣). ولم يعد العلم هو الحكم وهو المركز وإنما هو يمثل لعبة من الألعاب. عند هذه النقطة، أي عندما كف العلم عن ان يلعب لعبة مركزية وانما أصبحت له لعبته الخاصة، عند هذه النقطة انفتح الطريق أمام ما بعد الحداثة، اوكما قال: «عندئذ ينفتح الطريق أمام تيار ما بعد حداثي مهمّ: فالعلم يلعب لعبته الخاصة؛ إنه غير قادر على ان يضفي الشرعية على الألعاب الأخرى»(٤). ومن دون شك فإن الفشل في توحيد السرديات سيضاعف الصراع والنزاع وعدم التكافؤ، وهو ما يؤدي الى وضعية خاصة لشرعية المجتمعات ما بعد الحداثية ، وضعية تتميز بالتفتت والتذرير وذات عدد كبير من القوانين الأخلاقية والاجتماعية المختلفة والمتناثرة.

يقول ديفيد هارفي إن ليوتار «يضع أفكاره في سياق تقنيات التواصل الجديدة،

---

(١) المرجع نفسه، ص ١٨٨.
(٢) المرجع نفسه، ص٥٤.
(٣) المرجع نفسه، ص٨٥.
(٤) المرجع نفسه، ص٥٨.

وهو استناداً الى فرضيات كل من بل وتوران حول الانتقال إلى مجتمع "ما بعد صناعي" ذي قاعدة معلوماتية، يجعل صعود الفكر ما بعد الحداثي في قلب ما يراه انتقالاً اجتماعياً وسياسياً دراماتيكياً في لغات التواصل في المجتمعات الرأسمالية المتقدمة. وعليه فهو يعاين التقنيات الجديدة في إيجاد وتوزيع واستخدام تلك المعرفة "كقوة رئيسية في الإنتاج"»[1]. وفي نظره، فإن هنالك ضرورة لفتح بنوك المعلومات أمام كل إنسان كمقدمة للإصلاح الحقيقي، وهو ما يعبِّر عن السخف في نظر هارفي.

يستند المنظور الفلسفي لليوتار إلى مرجعية شديدة التعقيد والتنوع، ويعنينا في هذا السياق تلك العلاقة التي اشرنا اليها أكثر من مرة ألا وهي علاقته بكانط الذي خصه بكتاب حول إعماله السياسية والتاريخية وكان بعنوان: **الحماسة**. ومع ان المواضيع التي ناقشناها لا تدخل في صلب موضوعنا، إلا ان الإشارة إلى ذلك أمر ضروري لأنه يلتقي مع صاحب الانطولوجيا التاريخية ميشيل فوكو في الاهتمام بنصوص كانط التي يصطلح عليها تجاوزاً بالنقد الرابع، أي نقد التاريخ والسياسة، وبخاصة في وقوفه عند موضوع الثورة وهي وقفة مشتركة بينه وبين فوكو قائلاً: «كما ان النقد عند كانط يجب الا يقود الى العقيدة (بل إلى النقد)، كذلك يجب الا تكون هناك عقيدة للتاريخي/ السياسي، بل ولعل العلاقة هي أكثر من قرابة بل هي مماثلة. والنقد (بالمعنى الكانطي) قد يكون هو السياسي في عالم الجمل الفلسفية، والسياسي قد يكون النقد (بالمعنى الكانطي) في عالم الجمل الاجتماعية/ التاريخية»[2].

ان هذه العبارة مشابهة تماماً لعبارة فوكو التي يحدد فيها الفلسفة على انها السياسة المحايثة للتاريخ والتاريخ المحايث للسياسة، مع فارق في السياق والأهداف وفي مفهوم النقد كما بيَّنه في محاضرته حول النقد والتي سنخصّها بالتحليل في القسم الثاني من هذا الكتاب. ينتمي النقد عند فوكو الى السياسة وفنون الحكم، حيث إن النقد عند ليوتار يتميز بطابعه القانوني والأخلاقي لذا نجده يرمز إلى النقد بالمحكمة وأداء القاضي[3]. وفي تقدير ليوتار فإن النصوص السياسية والتاريخية لكانط تمثل «نقد العقل السياسي الذي لم يكتب»[4]. وان الحماسة «تكشف عن ذاتها بمناسبة الثورة الفرنسية، أولاً لأنها شعور مفرط بالجليل، وثانياً لأن هذا الشعور يتطلب بالفعل ثقافة شكلية

---

(١) جيمس وليامز، **ليوتار: نحو فلسفة ما بعد الحداثة**، مرجع سابق، ص ٧٢.
(٢) جان ـ فرانسوا ليوتار، **الحماسة، النقد الكانطي للتاريخ**، ترجمة وتقديم نبيل سعد، المجلس الاعلى لثقافة، القاهرة، ٢٠٠١، ص١٧.
(٣) المصدر نفسه، ص٢٢.
(٤) المصدر نفسه، ص٣٣.

تتعلق بالمهارة، وأخيراً لأن هذه الثقافة بدورها لها أفق السلام المدني وربما الدولي. هذه الحماسة نفسها لا تسمح فقط للبشر بان يأملوا في التقدم نحو الأفضل، بل هي نفسها تعتبر تقدماً بقدر ما تكون طاقتها كافية للحاضر»[١]. من هنا استنتج الدارسون والنقاد لما بعد الحداثة كما عبَّر عنها ليوتار ان بديلها فني وجمال وليس سياسي واجتماعي، وذلك لأنها ربطت الثورة بالجليل والجميل، وهو ربط نجده أيضاً في تحليل فوكو لما سماه بفنون العيش وجماليات الوجود وأسلوب الحياة.

رابعاً ـ من "ما بعد الحداثة" إلى "الحداثة الزائدة"

إذا كنا قد بيَّنا في الصفحات السابقة بعض الملامح العامة للحداثة من منظور فلسفي، فان الطرح الموضوعي يحتم علينا الإشارة الى التحليل الاجتماعي لما بعد الحداثة كما أنجزه بعض علماء الاجتماع ومنهم على وجه التحديد جان بودريار Jean Baudrillard (١٩٢٩ ـ ٢٠٠٧) الذي وصفها بالفراغ الاجتماعي والسياسي والنفسي، وان هذا الفراغ يؤدي او يدفع نحو العدمية، التي تتخذ شكلين: عدمية مرضية، وأخرى عدمية ايجابية تنتمي إلى تلك العدمية التي أسسها نيتشه Neitezsche، وهي عدمية دائمة ومستمرة، تظهر في أشكال اللامبالاة القصوى التي يعرفها الجنس البشري إزاء الأحداث الكبرى في التاريخ، ولقد أصبحت صفة الفراغ le vide ميزة للعصر عند جيل ليبوفاتسكي صاحب مصطلح "الحداثة الزائدة"[٢].

كما وصفها بودريار بعصر اللايقين والظن والشك L'incertitude، يظهر ذلك في كون الأجوبة القديمة التي كنا نملكها ونعتمدها ـ أي الأجوبة الفلسفية والدينية ـ لم تعد مقنعة ولم تعد تشكل علاجاً لمشاكلنا، من هنا ضرورة البحث عن أجوبة أخرى. فلم تعد الأصالة ولا الحقيقة كافيتين، فالأصالة فقدت وجودها، والحقيقة فقدت صدقيتها أو شكلها الرمزي. ولم يبقَ لنا الا وجودنا. فكل ما نستطيع القيام به اليوم هو ان نقدم الدليل على اننا موجودون من خلال العمل وغيره[٣].

كما تتميز ما بعد الحداثة بالنهايات، وهي ميزة يتفق فيها مع عدد من كتَّاب ما بعد الحداثة، والمقصود بذلك ان لكل شيء نهايته، بما في ذلك التقدم وقيم الحداثة، وان تلك القيم قد تم تجاوزها، واننا أصبحنا في "الما بعد"، أي في ما بعد النهاية:

(١) المصدر نفسه، ص٦٤.

(٢) G. Lipovetsky, *L'ère du vide*, op. cit., p. 163.

(٣) Jean Baudrillard, «Entre le cristal et la fume», in, *Les humains associes*, n7, 1995, p. 17.

يقول بودريار: «إنها وضعية مفارقة، وتعني ان كل اليقينيات قد تم تحقيقها بمعنى ما، فقد تم تحقيق يُطوبيا التحرر ويطوبيا التقدم ويطوبيا الإنتاج المكثف، وأخيراً يطوبيا الإعلام. . .»[١]. يحدث كل هذا ونحن لا نرى النهاية، رغم اننا في ما بعد النهاية، أي اننا انتقلنا إلى الجانب الآخر. هذا الموقع الآخر، أي الما بعد، يتميز في نظره بكونه فضاء غير مستقر، حيث القواعد غائبة. وقد شرح هذه العبارة بغياب الأفق الخطي للزمن وللتاريخ، وان هنالك ما يشبه الردة Reversion. فبما اننا دخلنا في الفراغ وفي النهايات، فإن كل شيء يعود على أعقابه من اجل ان يمحو أثاره. انها وضعية مفارقة لا شك في ذلك، لأننا لا نجد نهايتها وفي الوقت نفسه تجاوزناها. من هنا تتردد وتتكرر كلمة المفارقة في نصه، وان فكرة الأصل والنهاية Origine-Fin الخطية Linéarité واستمرار الأشياء التي تسمح بقيام المعنى، أصبحت تنفلت منا[٢].

وإذا لم يكن الزمن خطياً والتاريخ تقدمياً وتصاعدياً، فهل هو دائري؟ يرفض بودريار هذا المعنى، ويؤكد ان عدم خطية الزمن والتاريخ تعني الرجوع إلى الوراء ولكنه رجوع لا يشبه التقهقر Regression، لأنه بذلك يكون مماثلاً للتقدم Progression. نحن لسنا في زمن خطي ولا تقهقري ولا دائري، وإنما في زمن سديمي ووفوضوي وأعمى Chaotique حيث يسود الاضطراب والتكرار والإعادة.

إن التاريخ ذاته قد انتهى بوصفه دراسة للأحداث، وذلك بفعل كثافة الأحداث ذاتها وبفعل كثافة الإعلام، وبفعل استحالة الرواية والسرد، اذ ان تسارع الأحداث لا يسمح بروايتها وتصوير الأحداث أكثر بكثير من كتابتها وروايتها. ويستند في هذا التفسير إلى أحد رواد ما بعد الحداثة وهو كونتين Quentin الذي يرى ان النوع البشري قد تجاوز نقطة العماء، حيث لا شيء هنالك حقيقي او خاطئ، تاريخي او غير تاريخي، واننا لم نعد نرى ما الذي يجري أو لا يجري، واننا لم نعد نعرف قواعد اللعبة. وقياساً عليه، فإن هنالك أحداثاً ولكنها لا تكفي لصناعة التاريخ، وهنالك عنف ولكنه ليس العنف الثوري كما قال به ماركس؛ انه عنف آخر، عنف يؤدي إلى الذعر Panique. من كل هذا يصدر ذلك الشعور الجمعي بالعودة الى الوراء[٣].

وإذا كانت أفكار بودريار لا تختلف عما ذهب اليه ليوتار، فإنها تقترب أكثر من تحليلات الفيلسوف الايطالي جيانيني فاتيمو الذي ذهب في كتابه **نهاية الحداثة**:

(١) Jean Baudrillard, «Au-delà de la fin», in, *Les humains associes*, n6, 1994, p. 9.

(٢) *Ibid.*, p. 11.

(٣) *Ibid.*, p. 11.

الفلسفات العدمية والتأويلية في ثقافة ما بعد الحداثة، مثل هذا المذهب في النهايات، وذلك بعد ان ربط ما بعد الحداثة بميراث نيتشه وهيدغر، المتمثل في نقد النزعة الإنسانية وإعلان العدمية بوصفها لحظات ايجابية «لإعادة بناء فلسفية»[١]. وان من مميزات ما بعد الحداثة فكرة النهاية وخاصة نهاية التاريخ والإنسان، التي «انتشرت وامتدت في ثقافة القرن العشرين حيث يعود باستمرار، وبأشكال متعددة، توقع "أفول الغرب" الذي يتخذ اليوم الشكل الدقيق والمهدد بكارثة نووية، وفي أفق الكارثة تكون نهاية التاريخ نهاية الحياة الإنسانية على الأرض»[٢].

وحول نهاية التاريخ، يقول فاتيمو: «إن النظر الى ما بعد الحداثة هنا بوصفها نهاية التاريخ لن يكون بالنسبة إلينا هذا المعنى الكارثي. قد يكون بوسعنا القول بالأحرى إننا نرى في تهديد كارثة نووية محتملة الوقوع، تهديداً حقيقياً بلا مراء، بمثابة عنصر مميز لهذا الأسلوب الجديد للحياة وتجربة تغطيها صدفة "نهاية التاريخ". ولعله من الواضح بلا ريب الكلام عن نهاية "التاريخية" غير ان هذه الصياغة، بدورها، قد تُبقي على تمييز ملتبس بين تاريخ ينظر اليه بوصفه الصيرورة الموضوعية التي تؤخذ فيها، وتاريخية ينظر اليها بوصفها نموذجاً محدداً لوعي هذا الانتماء»[٣].

على ان الذي أحدث فرقاً في تحليل ما بعد الحداثة من الوجهتين الاجتماعية والفلسفية هو الفيلسوف وعالم الاجتماع جيل لبوفتسكي Gille Lipovetsky، الذي رأى ان ما بعد الحداثة هو الانتقال إلى زمن أكثر حداثة، وفي تقديره أن ما بعد الحداثة تتحدد بما ذهب اليه ليوتار، ألا وهو إفلاس "السرديات الكبرى"، وأن حقبة الحداثة التي بدأت مع القرن الثامن عشر وعصر التنوير، حيث كان الاعتقاد السائد بأهمية الثورة، والخروج عن التقاليد، والإيمان بالعقل والاكتشافات العلمية والتقدم اللامتناهي للتاريخ، انتهت إلى كوارث القرن العشرين، وهو ما كشف عنه إفلاس تلك السرديات الكبرى التي جسَّدتها فلسفة هيغل، وان تلك السرديات الكبرى قد فقدت مشروعيتها، وان ما بعد الحداثة تعبِّر عن تلك التحولات والتغيرات الناتجة عن الثورة في عالم الاستهلاك والاتصال وظهور أنواع جديدة من الذوق والمتع والرغبات، التي أضاف لها "فكر ١٩٦٨" الحرية الجنسية والحرية النسوية، وتحول المجتمع الى التركيز على الفرد وعلى الرفاهية وتحقيق الذات، والدفاع عن أجواء اللعب واللهو

---

(١) جيانيني فاتيمو، **نهاية الحداثة، الفلسفات العدمية والتفسيرية في ثقافة ما بعد الحداثة**، ترجمة فاطمة الجيوشي، منشورات وزارة الثقافة، دمشق ـ سورية، ١٩٩٨، ص٣.

(٢) المصدر نفسه، ص٧.

(٣) المصدر نفسه، ص٨.

والانطلاقة والتفتح، والعيش في الحاضر وعدم التفكير في المستقبل أو محاولة استرجاع الماضي. هذه السمات العامة أطلق عليها ليبوفتسكي صفة "النرجسية الجديدة" Néo-narcissisme، لانها أدت الى التخلي عن المرجعيات والانتماءات والى مزيد من الاستقلال والحرية والتحرر من كل الطرق والمسارات المرسومة سلفاً، وتعمل على العيش الحر الخال من كل إكراه(١).

ولقد قدَّم هذا العالِم الاجتماعي تحقيباً للحداثة وما بعد الحداثة، يرى فيه ان الحداثة بدأت منذ القرن الثامن عشر واستمرت حتى سنة ١٩٥٠ وتميزت بثلاث مميزات هي:

- **الفرد**، وهو ما بيَّنه الإعلان العالمي لحقوق الإنسان.
- **السوق**، وهو ما يجسده النظام الليبرالي على المستوى الاقتصادي.
- **ديانة جديدة**، هي ديانة العلم والتقنية. وانه بدءاً من الستينات، ظهرت ما بعد الحداثة بسماتها العامة المتمثلة في تراجع الدولة، وتحول الدين والعائلة الى شؤون فردية وذاتية، وأصبح السوق يفرض نفسه على كل المستويات.

يستعمل مصطلح "الحداثة الزائدة" hypermodernité كبديل عن ما بعد الحداثة سواء في علاقتها بالحداثة أو في قدرتها على وصف المرحلة التاريخية للمجتمع الحديث. فإذا كانت ما بعد الحداثة ترى في علاقتها بالحداثة علاقة قطيعة وبخاصة فيما يتعلق بالتقدم، فإن الحداثة الزائدة ترى ان علاقتها بالحداثة علاقة تجذر وتسريع لحركة الحداثة ذاتها، فصفة الزائد والأكثر تتضمن القدرة على تجاوز الدائم والمستمر للوضعية والحالة المحددة.

وبالتالي فإن الفرق الأساسي ما بين ما بعد الحداثة والحداثة الزائدة في علاقتهما بالحداثة يتمثل في أن الأولى تطرح علاقتها بالحداثة في صورة وشكل القطيعة والنقد في حين ان الثانية تطرحها على أساس تجذير وتسريع للحداثة. وهذه هي الفكرة التي دافع عنها الانثروبولوجي مارك اوجي Marc Augie. عندما استعمل مصطلح "الحداثة التضافرية"، ليؤكد على انها تمثل التجاوز والإضافة وانها «الوجه الآخر للعملة التي لم تقدم لنا عنها ما بعد الحداثة الا القفا»(٢).

وهذه الفكرة، فكرة الإضافة والتجاوز والتسريع والتجذير، نجدها كذلك عند جيل ليبوفتسكي الذي نحت مصطلح "الحداثة الزائدة". والحق ان هذا العالِم والفيلسوف قد استعمل في البداية مصطلح ما بعد الحداثة في كتابه **زمن الفراغ** (أو

(١) G. Lipovetsky, *L'ère du vide*, op. cit., p. 127.

(٢) Voire: Frances Fortier, «Archéologie d'une postmodernité», in, *Tangence*, n39, 1993, p. 35.

عصر الفراغ) الصادر سنة ١٩٨٣، حيث أظهر في هذا الكتاب مقدرة كبيرة على ملاحظة التغيرات الاجتماعية التي لحقت بالمجتمعات الغربية، ورصد ما سماه بالنرجسية الجديدة المتمثلة في حرية الاستهلاك، كما أشرنا الى ذلك سابقاً.

وبعد مرور حوالى عشرين سنة، نشر ليبوفتسكي كتاباً آخر يتناول حالة المجتمعات المعاصرة وكان بعنوان **أزمنة الحداثة الزائدة (٢٠٠٣)**، حيث حلل مظاهر أساسية تتمثل في تسارع الاقتصاد الليبرالي والسيولة والفائض الإعلامي والاستهلاك المضاعف، وكشف في الوقت نفسه عن المفارقات التي تخترق المجتمع المعاصر. ومن هذه المفارقات، الاستمتاع بالحاضر والخوف من المستقبل، الخضوع لسلطة الإعلام، الهروب من الالتزام السياسي والانتماء إلى جمعيات الخير العام والأعمال التطوعية، ليخلص إلى ان حيوية الديمقراطية في حالة انجاز مستمر. فمع ان الأنساق الكبرى تتهاوى، الا ان الفرد لا يزال مصدر كل شيء.

وفي سياق مناقشة علاقة مصطلح ما بعد الحداثة الذي استعمله في كتابه الأول ومصطلح الحداثة الزائدة الذي استعمله في كتابه الثاني، رأى ليبوفتسكي انه لمّا كان مصطلح ما بعد الحداثة قد صاغه ليوتار في نهاية السبعينات وحدده باعتباره نهاية السرديات الكبرى لحقبة الحداثة التي بدات في القرن الثامن عشر مع التنوير، أي نهاية السرديات المتصلة بالثورة والخروج عن التقاليد والعقل الكلي والعلم والتقدم، وان الكوارث التي عرفها القرن العشرين دليل على نهاية تلك السرديات الكبرى ونظريات الخلاص الأخير وانها فقدت صدقيتها ومصداقيتها، فلم يعد الإنسان بالتالي يؤمن بالغد المشرق للثورة ولا بالتقدم الايجابي للعلم والتاريخ ، من هنا فقد انتقلت البشرية الى مرحلة ما بعد الحداثة. هذا الفهم والتصور استعمله ليبوفتسكي في كتابه الأول أو كما قال: «لقد استعملت ما بعد الحداثة كما كانت متداولة لكي أبيِّن ان الحالة الجديدة للمجتمعات المتقدمة لا تتمثل في ظهور النزعة الشكية والجاحدة، وإنما يتعلق الأمر ايضاً بتحول هائل في السلوك والتصرف وانماط العيش. ففي الخمسينات والستينات من القرن العشرين، استحدثت الثورة الاستهلاكية والإعلامية الجماهيرية، قيماً فردية ذاتية أنانية ومكّنتها من احتلال الصدارة، كتذوق الجديد، وتقدير العابر، والاستمتاع باللعب والمتعة بالإضافة إلى فكر ١٩٦٨ ممثّلاً بالحرية الجنسية والحركات النسوية والمثلية، كل هذا أدى إلى ظهور مجتمع مرتكز على الفرد وعلى الحياة السعيدة وتحقيق الذات»[١].

---

(١) *L'ère du vide*, op. cit., p. 135.

وإذا كانت ما بعد الحداثة قد عُرفت بالانطلاقة والمرح والمتعة، فإن الحداثة الزائدة ترصد أيضاً صور الإكراه والضغط والمنع ومنها على سبيل المثال الخوف من التسليع، ومن السوق والاحتباس الحراري والبطالة والانتشار التقني الذي قد يؤدي الى الهلاك. واذا كانت الديمقراطية قد ضعفت، فإنها أصبحت في الوقت نفسه أكثر انفتاحاً واحتراماً للأقليات، وتقديراً للحياة الشخصية للإفراد. واذا كانت النزعة النسبية هي سمة الحداثة الزائدة، إلا انها تؤمن بحقوق الإنسان التي أصبحت مطلباً ملحاً يزداد يوماً بعد يوم. ومع ان الحداثة الزائدة تنمّي النزعة الفردية إلا أنها مع ذلك تشيد بالحركات التضامنية. وبالتالي فإن الديمقراطية لا تواجه الخطر من تنامي النزعة الفردية وانما من قوة الدولة والسوق، كما انه اذا كانت الحداثة الزائدة تجد تعبيرها في العولمة المتسارعة، فإنها تذكر بقدرة الفرد على مقاومة فوضى ووحشية العولمة.

صحيح انه كان من بين وعود الحداثة تحقيق المصالحة، إلا ان هذه الفكرة أصبحت من الماضي، لأن عصر الحداثة الزائدة يعلن نعيه لهذا المثل، وذلك بحكم ان الديمقراطية تعني وجود مجتمع متعدد وبالنتيجة متناقض، تتصارع فيه المصالح، وان ما هو مهم بالنسبة للحداثة الزائدة هو الانفلات من العنف، وتأطير جميع النزاعات ضمن دائرة القانون. وبالتالي فانه اذا كانت الحداثة تبشر بغدٍ أفضل، واذا كانت ما بعد الحداثة تكتفي بالآن والحاضر، فإن الحداثة الزائدة ترى ان غدنا قابل لكل الاحتمالات، اذ من الممكن ان نسير نحو النور كما يمكن ان نسير نحو الظلام. وبالتالي فإن ما هو مطلوب من المثقف ليس ان يتحول إلى نبي، بل ان يجري تحليلات عقلية ونقدية للواقع، وان التقدم العلمي ليس كافياً لتحقيق السعادة، وبالتالي فإن الحداثة الزائدة قد جعلت الأفراد والمجتمعات أكثر حرية وكفاءة، وفي الوقت نفسه أكثر قلقاً[١].

والسؤال الذي يطرح نفسه هنا هو : بمَ تختلف حقاً ما بعد الحداثة عن الحداثة الزائدة؟ وهل نحن بإزاء تلاعب لفظي؟ مما لا شك فيه ان التحليل السابق يؤكد على الموقف الجذري لما بعد الحداثة من كل قيم الحداثة، كما يبيّن الانقلاب الشامل على تلك القيم، سواء تعلق الامر بالعقل والكلية أم بالمعرفة العلمية والحقيقة والتاريخ والتقدم والسعادة والتفاؤل. يظهر ذلك بشكل واضح عند ليوتار وبودريار وفاتيمو، في حين ان الحداثة الزائدة ترى انها استكمال لمشروع الحداثة من منظور نسبي قابل لكل الاحتمالات. لذا نرى انه يتوجب علينا النظر في بعض المواقف النقدية من ما بعد الحداثة، حتى نتمكن من تقديم صورة متكاملة نسبياً عنها.

---

(١) Gille Lipovetsky, «Interview», In, *Télérama*, nº 2826, 13 Mars 2004.

خامساً ـ تعقيب نقدي

غني عن البيان ان ما بعد الحداثة قد تم نقدها بأشكال مختلفة، وليس هدفنا ان ننظر في تلك الجوانب النقدية المختلفة، وإنما حسبنا الإشارة الى بعض المنطلقات ذات الصلة بمجالنا الفلسفي. ولعل أهم تلك الجوانب التي تم نقدها، ذلك الجانب المتصل بالمعرفة، اذ يظهر الموقف المعرفي لما بعد الحداثة وكأنه ترديد لموقف معرفي قديم، وهوالموقف اللاأدري الذي تلخصه عبارة باركلي: «الوجود ادراك». وقد يكون مصوغ هذا الموقف، هو نقد النزعة الحتمية والوثوقية في العلم الحديث، وخاصة بعد ظهور النسبية ونظرية الكونتا ومنطق الاحتمال، الا ان ما بعد الحداثة قدمت تأويلاً ريبياً وشكياً ان لم يكن عدمياً، وهو موقف فيلسوف ما بعد الحداثة جان فرانسوا ليوتار.

فمثلاً يرى تيري إيغلتون في كتابه **أوهام ما بعد الحداثة** ان رفض ما بعد الحداثة لفكرة الكلية، يعود الى تعلة فيها متمثلة في عدم قدرتها المعرفية. يقول إيغلتون: «ان النبذ الذي يبديه الراديكاليون لفكرة الكلية بدافع من رهاب الكلية ليس بالأمر الذي ينطوي على المحاسن وحدها، فهو يعني فيما يعنيه ان يوفر هؤلاء الراديكاليون لانفسهم شيئاً من العزاء هم بأمس الحاجة اليه»[1]. إلا ان هذا لم يمنعه من الاشارة الى بعض جوانبها الايجابية المتمثلة في نقدها الذي منح «في اشكاله الكفاحية صوتاً للمذلين والمهانين، وبذا هددت بأن تهز هو ية النظام المهيبة والمتغطرسة من جذورها»[2].

ولكن رغم هذا الجانب النقدي الذي ساهم في انتشارها، الا انها أقامت الكثير من الثنائيات والازدواجية التي اصبحت سمة خاصة بها. «فعلى الرغم من كل الكلام على الاختلاف والتعددية والتغاير، فإن النظرية ما بعد الحداثية غالباً ما تعمل من خلال تقابلات ثنائية صارمة تماماً، حيث يصطف "الاختلاف" و"التعدد" واضرابهما على نحو أنيق في جهة من السياج النظري وقد اضفيت عليها الصفة الايجابية المطلقة، في حين تحتل نقائضهم اماكنها المشؤومة في الجهة الاخرى، كائنة ما تكون هذه النقائض: الوحدة، الهوية، الكلية، الكونية»[3]. ولقد شكّلت ما بعد الحداثة نوعاً من

(١) تيري ايغلتون، **أوهام ما بعد الحداثة**، مرجع سابق، ص٢٨.
(٢) المرجع نفسه، ص٥٨.
(٣) المرجع نفسه، ص٦٠.

اليسار الجديد، وارتبطت بقضايا المهمشين والنساء والهوية والتحرر والاختلاف وانسان العالم الثالث وكل ما يتصل بمشكلات ما بعد الاستعمار.

وفي سياق قريب من الطرح الماركسي، هنالك من يرى في ما بعد الحداثة مجرد منتوج ثانوي، وفترة انتقالية داخل تاريخ الرأسمالية[١]. كما يفسر ألان توران موجة ما بعد الحداثة أو حركتها بالانقلاب الذي حدث للمثقفين في علاقتهم بالتاريخ، ويعود ذلك إلى سببين: «السبب الأول ان الحداثة غدت انتاجاً واستهلاكاً بالجملة، وان عالم العقل الخالص اجتاحته منذئذ الجماهير التي تضع أدوات الحداثة في خدمة أدنى الطلبات، لا بل أكثرها لاعقلانية. والسبب الثاني هو ان عالم العقل الحديث تزايد خضوعه، في هذا القرن، لسياسات التحديث وللدكتاتوريات القومية»[٢].

يرى شارل تايلور Charles Taylor، في كتابه **منابع الذات: تشكل الهوية الحديثة**، ان ما بعد الحداثة التي قال بها ليوتار ليست إلا دعوى دعائية صاخبة، تم تشكيلها أو بناؤها لصالح الحداثة، وذلك باسم حرية بدون عائق أو قيد، على عكس أعمال دريدا وفوكو التي لها وزن ما[٣].

وقدم هو يسنز تقييماً عاماً لما بعد الحداثة جاء فيه: «ان ما يظهر من جهة باعتباره آخر صرعة، وخبطة اعلامية ومجرد شاهد زور انما هو في الحقيقة نتاج تحول ثقافي تراكم ببطء في المجتمعات الغربية، وهو تغيير في المعنى نجح مصطلح "ما بعد الحداثة" في وصفه فعلياً، والى الآن على الاقل. طبيعة هذه التحولات ومدى عمقها هما بالتأكيد موضوع نقاش، الا ان التحولات نفسها أمر واقع فعلاً. لا أريد ان يفهم من كلامي ان تحولاً شاملاً قد حدث في سلسلة النظم الثقافية والاجتماعية والاقتصادية. مثل هذا الزعم هو مبالغة واضحة. الا انه يمكن القول إن هناك قطاعاً مهماً من ثقافتنا عرف تحولاً ملحوظاً في صياغات المعنى والممارسات والخطاب، تحولاً يكفي ربما لبلورة سلسلة من القضايا والتجارب والفرضيات ما بعد الحداثية

---

(١) يمكن العودة إلى كتاب: **مستقبل الفلسفة في القرن الواحد والعشرين، آفاق جديدة للفكر الانساني**، م. س، حيث يرصد مساهمة الفلاسفة الفرنسيين خصوصاً: فوكو ودريدا وليوتار وليفناس، من دون ان يشير الى فيلسوف ما بعد الحداثة الأمريكي ريتشارد رورتي، ينظر بشكل خاص الصفحات ١٥١ ـ ١٥٨.

(٢) ألان توران، **نقد الحداثة، الحداثة المظفرة**، ترجمة صياح الجهيم، منشورات وزارة الثقافة، دمشق ـ سورية، ١٩٩٨، ص١٨٥.

(٣) Charles Taylor, *Les sources du moi, la formation de l'identité moderne*, traduit de l'anglais par Charlotte Meelancon, Ed. Seuil, Paris, 1998, p. 611.

وعلى نحو يمكن تمييزه من الحقبة السابقة»[1]. ولذا تعد ما بعد الحداثة تعبيراً عن «التغير الثقافي (. . .) المرتبط ببعض التغيرات السياسية والاقتصادية في تطور النظام الرأسمالي، ودخول اسلوب جديد من الخبرة في الزمان والمكان»[2].

وهنالك من نأى بنفسه عن الرفض الكلي لما بعد الحداثة، وهذا ما نجده عند الفيلسوف الأمريكي ريتشارد رورتي (١٩٣١ ـ ٢٠٠٧)، الذي حاول إيجاد موقف جديد بين ما ذهب اليه ليوتار وما ذهب اليه هابرماس، قائلاً: «بإمكاني ان ألخص محاولتي لتمزيق الاختلاف بين ليوتار وهابرماس، بالقول إن محاولة ديوي لخلق اهتمامات ملموسة بالمشكلات اليومية للجماعة التي يحيا فيها المرء ـ الهندسة الاجتماعية ـ أي البديل للدين التقليدي، تبدو لي انها تجسد "شكية ليوتار ما بعد الحداثية في السرديات الشارحة" بينما تستغني عن افتراض ان المفكر لديه رسالة، هي ان يكون طليعياً، ان يتخلص من القواعد والممارسات والمؤسسات التي نقلت إليها لصالح شيء ما يجعل النقد الحقيقي ممكناً»[3].

ان هذه الأشكال النقدية سواء المؤيدة او المعترضة على بعض جوانب ما بعد الحداثة لا تكتمل الا بعد تحليل موقف هابرماس من الحداثة وما بعد الحداثة، وهو ما سنناقشه في الفصل الثاني من هذا الكتاب. ولكن هذا لا يمنعنا من القول إن ما بعد الحداثة بوصفها حركة ثقافية عامة، ناتجة عن التحولات الكبرى التي عرفها القرن العشرين، قد حاولت إعادة النظر في الأسس النظرية والعملية التي قام عليها المشروع الغربي للحداثة من منظور نقدي جذري، لم يراع المستويات المختلفة لتلك الأسس.

فعلى سبيل المثال، من الممكن ان نكون ضد العقل الأداتي لما له من آثار سلبية ولكن لا يمكن الوقوف ضد العقل على وجه الإطلاق. كما انه اذا كانت للعلم سلبياته التطبيقية، فإنه يشكل أساس الحضارة الحديثة والمعاصرة، وأساس تقدمها. وحتى التقدم الذي له آثار سلبية على الإنسان، وبخاصة في صورته التصاعدية والخطية، الا انه وبوصفه إمكانية لتكيف الإنسان مع محيطه لا يمكن إلا ان يكون هدفاً يسعى الى تحقيقه الإنسان. وإذا كانت النظرة الكلية والكونية قد أسقطت جوانب عديدة ومختلفة

---

(١) ديفيد هارفي، **حالة ما بعد الحداثة، بحث في أصول التغيير الثقافي**، ترجمة محمد شيا، المنظمة العربية للترجمة، توزيع مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ـ لبنان، ٢٠٠٥، ص٦١.

(٢) جورج لارين، **الايديولوجيا والهوية الثقافية، الحداثة وحضور العالم الثالث**، مرجع سابق، ص١٨٩.

(٣) جيمس وليامز، **ليوتار: نحو فلسفة ما بعد الحداثة**، مرجع سابق، ص١٠٨.

ومتنوعة من التجربة الإنسانية، فإن هذا لا يؤدي بالضرورة الى رفض الكونية والكلية وإنما يتطلب دراسة التنوع والاختلاف ومحاولة إيجاد المشترك بين مختلف القيم الإنسانية. لكل ذلك نرى انه إذا كانت ما بعد الحداثة حركة نقدية مشروعة، فإن عملية النقد التي أجرتها لمشروع الحداثة والتنوير تحتاج هي بدورها إلى النقد، وهو ما سنعمل على تقديمه في مختلف فصول هذا الكتاب.

الفصل الثاني

الحداثة

لا يمكن فصل ما بعد الحداثة عن الحداثة سواء من الناحية التاريخية او من الناحية النظرية لذا يجب تحليل ودراسة الحداثة. ولكن من الضرورة التمييز ما بين الحداثة بوصفها مرحلة تاريخية ظهرت في فترة زمنية معينة، والحداثة بوصفها عملية تاريخية مستمرة ومتغيرة ومتجددة، والحداثة بوصفها مجموعة من المميزات والخصائص والأشكال المختلفة للحداثة كالحداثة الفنية والأدبية وغيرها من الأشكال. وسنحاول في هذا الفصل ان نقدم تحليلاً يراعي مختلف هذه المستويات المنهجية، وذلك وفقاً للعناصر الآتي بيانها:

أولاً - في المصطلح وتاريخه

يعود استعمال مصطلح الحداثة إلى القرن التاسع عشر، وتعود صفة "الحديث" الى القرن الخامس الميلادي، حيث تم استعمالها ضمن صراع القدماء والمحدثين في التاريخ الثقافي الروماني، الذي تمثل في صورة صراع بين الماضي الوثني والحاضر الديني المسيحي.

اما لفظ "الحداثة" فلم يأخذ معناه ودلالته الا في القرن التاسع عشر، حيث ارتبط باعمال الشاعر الفرنسي شارل بودلير Charles Baudelaire (١٨٢١-١٨٦٧) رغم ان للحداثة الأوروبية محطات تاريخية أساسية وفاصلة في تاريخ البشرية، لا يمكن من دونها مناقشة الحداثة ولا ما بعد الحداثة، ونعني بها مرحلة النهضة Renaissance ومرحلة التنوير Lumières، الذي سنجلي ملامحه في الفصل الثالث من هذا الكتاب.

تعود كلمة"حديث" الفرنسية في أصولها اللاتينية الى كلمة modernus، التي ظهرت في القرن الخامس الميلادي، وهي مرحلة الانتقال من التاريخ الروماني القديم الى التاريخ المسيحي. وتفيد كلمة "حديث" اللاتينية الحاضر والآن والحالي،

وجذرها الهندو ـ أوروبي يفيد القياس او المعيار الذي يُقاس به شيء من الاشياء[١].

ولقد استعمل لفظ "الحديث" للتحقيب لما هو حاضر وآني ومعاصر، مقارنة بالماضي والقديم. واصبح للكلمة في عصر النهضة معنى معياري وتقييمي يفيد تجاوز الماضي، وفي القرن التاسع عشر ارتبطت بالرومانسية والتصنيع، واكتسبت معناها الحديث والمعاصر[٢].

على انه اذا كانت كلمة "الحداثة" تعود في استعمالها الحديث الى الشاعر بودلير، كما ذكرنا سابقاً، الا انه من الضروري الاشارة الى ان اول من استعملها كان الكاتب البريطاني هو راس والبول في القرن الثامن عشر، كما ظهرت عند الكاتب الفرنسي بلزاك سنة ١٨٢٣، ثم استخدمها بودلير في مقالته عن قسطنطين جوين التي كتبتها عام ١٨٥٩ ونُشرت عام ١٨٦٣.

ولقد ثبتها **قاموس ليتري** الفرنسي في طبعته الصادرة عام ١٨٦٧ وذلك من خلال المادة التي كتبها الأديب تيوفيل جوتييه عام ١٨٦٧. وأما **قاموس روبير** الفرنسي أيضاً، فقد ذكرها لأول مرة عام ١٨٤٩ بعد أن اكتشفها في كتاب شاتوبريان F-R. de Chateaubriand (١٧٦٨ ـ ١٨٤٨) **مذكرات ما وراء القبر**[٣].

استعمل شاتوبريان كلمة الحداثة بمعنى سلبي، إلا أن جوتييه ساهم في تغيير معناها، مما اتاح لبودلير أن يجعلها مقولة جمالية، وان يضمِّنها معنى الحاضر بوصفه تاريخية بحد ذاته. وهكذا اعاد استعمال الكلمة، ربما بمفارقة، وفقاً لمعناها الأصلي في اللاتينية، الذي يفيد الحاضر والآن والمعاصر. ولقد شددت الانطولوجيا التاريخية على ان يكون موضوع الفلسفة هو الآن والحاضر والمعاصر، كما سنبين ذلك في القسم الثاني من هذا الكتاب.

يتفق الدارسون على ان النص الجمالي المؤسس لمفهوم الحداثة كان نص بودلير الذي كتبه سنة ١٨٥٩ ونشره في جريدة **الفيجارو** الباريسية، بعنوان «رسام الحياة الحديثة» وخصّه لدراسة أعمال الفنان قسطنطين جوين المعاصر له، وفيه يقول: «هكذا نراه يذهب، يركض، يبحث(. . .)، انه يبحث عن شيء ليسمح لنا بأن ندعوه بالحداثة، وذلك لأننا لا نمتلك كلمة أخرى أفضل منها للدلالة على هذا الشيء الذي نقصده»[٤].

---

(١) Alexis Nouss, *La modernité*, Ed. PUF, Paris, 1995, p. 7.

(٢) *Ibid.*, p. 9.

(٣) *Ibid.*, p. 13.

(٤) *Ibid.*, p. 18.

لقد بيَّن بودلير في هذا النص كيف ان "الموضة"، رغم كونها عابرة الا انها تتضمن الثبات، ورغم انها زائلة الا انها تتضمن عناصر أبدية. وبذلك أصبحت الحداثة لها هذه الصفة التي تجمع بين العابر والهارب والعارض والآني وبين الخالد والثابت والأبدي.

وبذلك لم تعد الحداثة، عند بودلير، تحديداً كمياً لفترة تاريخية معينة تتمّ مقارنتها او معارضتها بفترة تاريخية سابقة عليها، وانما أصبحت تهدف الى الدلالة النوعية على حالة ما. وبتعبير آخر لم يعد الحاضر موجوداً بالقياس إلى الماضي، وانما أصبح موجوداً بحد ذاته ولذاته. ولقد سبقه إلى هذا المعنى الفيلسوف الألماني هيغل Hegel (١٧٧٠ ـ ١٨٣١) كما سنبين ذلك في الشقّ الثاني من هذا الفصل، حيث أكد على ان الحداثة تجد معيارها في ذاتها؛ إنها وعي لذاتها، وانه من غير المجدي مقارنتها بغيرها او بأي شيء آخر، فلم تعد الحداثة تتعلم أي شيء من الماضي. أصبحت تولد من الحاضر كما يولد الحاضر منها؛ إنها ما يعطي الحاضر طابعه كحاضر ويجعله يحقق الأبدية والخلود في اطار التاريخ.

ولقد توقف بودلير عند اربع خصائص للحداثة الفنية، اعتبرت بمثابة المكون الاساسي للجماليات الحديثة وهي: غير المنتهي او غير الناجز، والمتبعثر أو المتقطع، والتفاهة أو فقدان المعنى، وأخيراً الاستقلالية الذاتية للعمل الفني[1]. على ان للحداثة مميزات اخرى غير المميزات الجمالية، ومنها على وجه التحديد الجانب التاريخي والفلسفي وهو ما سنحاول ان نبينه في الصفحات التالية.

ثانياً ـ في الخلفية التاريخية للحداثة

ليست الحداثة مسألة فنية فقط، بل هي عملية تاريخية شديدة التعقيد. من هنا تجب الاشارة الى ان مختلف الدراسات التاريخية تميز بين العصور الوسطى والأزمنة الحديثة التي بدات باكتشاف أمريكا من قبل كريستوف كولومبوس Christophe Colombus (١٤٥١ ـ ١٥٠٦) وذلك سنة ١٤٩٢. ومنذ هذا التاريخ، تبدأ مرحلة الأزمنة الحديثة التي تميزت بظهور الطباعة والاكتشافات العلمية الكبيرة، مثل اكتشاف كوبرنيك Copernicus (١٤٧٣ ـ ١٥٤٣) وغاليلي Galilée (١٥٦٤ ـ ١٦٤٢) في مجال الفلك وظهور النزعة الإنسانية التي مجدت قيم الفرد وأعلت من حرية الإنسان،

(١) *Ibid.*, p. 23.

ودعت إلى ضرورة دراسة التراث اليوناني ونقد التراث القروسطي Médiéval، كما عرفت هذه المرحلة الإصلاح الديني بزعامة مارتن لوثر M. Luther.

هذه العناصر وغيرها أجملتها الفيلسوفة حنة ارندت في الآتي:

١ ـ الوعي الجديد بالكوني والكلي والعالمي وذلك منذ اكتشاف العالم الجديد.

٢ ـ ظهور الفردانية من خلال الإصلاح الديني، والإصلاح المضاد وصعود الرأسمالية.

٣ ـ العقلانية التقنية من خلال الاكتشافات العلمية والتي بينت قدرة الإنسان على السيطرة على الطبيعة وعلى المجتمع والفرد[١].

ومنذ النهضة، اصبحت الحداثة واقعاً مغايراً للعصر الوسيط، وموقفاً جديداً من مختلف مناحي الحياة والمجتمع. كما ساهم عصر التنوير في بلورة قيم الحداثة وخاصة الايمان بالعقل والعلم والنقد والحرية والتقدم، وهو ما سنبيّنه بالتفصيل في الفصل الثالث من هذا الكتاب.

وعلى الرغم من اهمية هذه الملامح، الا ان المؤرخين يرون ان الحداثة سواء في عصر النهضة أو عصر التنوير، لم تصبح نمطاً للعيش أو شكلاً وجودياً أو اسلوب حياة Mode de vie، وانما كانت فكرة قوية مرتبطة ومقرونة بفكرة اقوى واعمق هي فكرة التقدم أو الرقي Progrès، بحيث شكلتا معاً جزءاً أساسياً في الفكر الليبرالي. وانه، مع الثورة الفرنسية، ستتأسس الدولة الحديثة، أي الدولة المركزية الديمقراطية التي تقوم على الدستور وحقوق الإنسان. كما واصلت العلوم والتقنيات تطورها وتقدمها، وظهر التقسيم الاجتماعي للعمل الذي أدى الى بروز صراعات اجتماعية عنيفة، يضاف إليه نمو ديموغرافي كبير، ظهرت معه تجمعات حضرية كبيرة، مع تطور كبير في وسائل النقل والاتصال. وبذلك أصبحت الحداثة ممارسة اجتماعية ونمط عيش، وواقعاً موضوعياً قائماً بذاته يتميز بالتغير والتجدد والابداع وفي الوقت نفسه، يرتبط بالخوف والقلق والاضطراب مع الشعور بالأزمة وضرورة الاستعداد. ولكنها رغم ذلك، وبمفارقة ظاهرة، ستبقى مثالاً مستقبلياً بل ومشروعاً قابلاً للتحقيق. لماذا ؟

لأن الحداثة لا يمكن فصلها عن النجاحات الكبيرة التي حققتها العلوم والتكنولوجيات المختلفة، ولا عن التطور العقلاني لمختلف انظمة الانتاج وتسييرها وتنظيمها، بحيث تماثلت وعصر الانتاجية، سواء من حيث تكييف إنتاجية العمل

---

(١) Anne-Marie Roviello, *Sens commun et modernité chez Hannah Arendt*, Ousia, Bruxelles, 1987, p. 238.

البشري أو من حيث سيطرة الانسان على الطبيعة وقوى الانتاج ومختلف مخططات الفاعلية والمردودية الأعلى. ان هذه المعطيات العامة تشكل، في الحقيقة، واقعاً وميزة مشتركة بين مختلف البلدان المتطورة أو المتقدمة، وبها انفصلت كلياً عن ماضيها.

ولقد أدّت الحداثة في مستواها السياسي والأخلاقي الى قيام الدولة الحديثة القائمة على القانون والمؤسسات القانونية، وتتكوّن من مواطنين أحرار لهم حقوق وخاصة حق المواطنة وحق الملكية وحق التعبير، وعليهم واجبات وبخاصة احترام القانون وعدم استعمال العنف. كما تم فصل الدين عن الدولة. وعلى المستوى الأخلاقي، اصبح الفرد يتمتع بكيان مستقل، فهنالك تمييز بين الحياة الذاتية الشخصية والحياة العامة الاجتماعية، وفصل بين المجتمع المدني والمجتمع السياسي.

وتتميز الحداثة بوعيها بالزمن، لذلك يمكن تعريف الحداثة بأنها تعبير عن الوعي بالزمن وبقيمة الوقت. فكل شيء في عصر الحداثة يقاس بالزمن سواء في العمل أو في الإنتاج أو في الإدارة والتسيير، وحتى الراحة والتسلية والاستمتاع كلها لها زمن ووقت محسوب. وميزة الزمن في عصر الحداثة انه زمن خطي، تقدمي، تصاعدي، وليس زمناً دائرياً أو تكرارياً؛ انه زمن يتصاعد ويتقدم من الماضي الى الحاضر الى المستقبل.

من هنا، فإن الحداثة ذات منزع تاريخي، فمنذ هيغل أصبح الوعي بالتاريخ يزداد حدة ويشكل لحظة مسيطرة في الحداثة. وأصبحت الحداثة ذاتها تفكر على انها معطى تاريخي وليست فكرة أسطورية أو طوباوية. ونتيجة لارتباطها بالزمن والتاريخ، تريد الحداثة ان تكون دائماً معاصرة وعالمية[1].

من خلال هذه الملامح العامة والمختصرة يمكننا فهم قول هابرمس Habermas إن الحداثة هي: «الوعي بالمرحلة التاريخية، التي تقيم علاقة مع الماضي، من أجل ان تفهم ذاتها، باعتبارها نتيجة لنوع من الانتقال أو العبور من الماضي الى الحاضر»[2].

يرى جان بودريار ان الحداثة تتخذ صوراً وأشكالاً عديدة، فهنالك الدولة الحديثة والتقنية الحديثة والموسيقى والفن الحديث والعادات والأفكار الحديثة. وانها ظهرت من خلال جملة من الانقلابات العميقة في التنظيم الاقتصادي والاجتماعي، وتكتمل

---

(١) جان بودريار، «الحداثة»، ترجمة الزواوي بغورة، في مجلة: البيان. مجلة أدبية ثقافية تصدر عن رابطة الأدباء في الكويت، العدد ٤٣٢، تموز/ يوليو ٢٠٠٦، ص ٤.

(٢) Jürgen Habermas, «La modernité, Un projet inachevé». In, *Critique*, N° 413, Octobre 1991, p. [illegible]

على مستوى العادات وأساليب الحياة اليومية، وهي في حالة حركة دائمة في الشكل والمحتوى، وفي الزمان والمكان، وليست ثابتة ولا قارّة إلا باعتبارها نسقاً أو نظاماً من القيم أو بوصفها أسطورة(١).

وسواء نظرنا الى الحداثة من حيث انها قطيعة أو صيرورة، فإنها في جميع الاحوال تضمّنت زمنية جديدة ذات أبعاد حاسمة، وهي صورة لتناقضاتها. وفي داخل هذه الزمنية، التي لا تعرف الأبدية، هنالك شيء يميز الحداثة: إنها تريد ان تكون دائماً معاصرة Contemporaine، وان تكون عالمية(٢).

ومع ان الحداثة قيمة جمالية وفكرة فلسفية وصيرورة تاريخية، الا انها ـ وكما يشير الى ذلك بودريار ـ قد تتخذ كذلك شكلاً إيديولوجياً. فقد تحولت الحداثة الى ايديولوجيا، وتحليل المجتمعات المستقلة حديثاً يعكس ملمحاً اساسياً وجديداً للحداثة، يظهر في الايديولوجيات الوطنية والثقافية والسياسية، التي كانت مشروعاً استعمارياً وتزامنت مع عمليات هدم القبيلة والمجتمعات المستعمرة عموماً، ثم أخذت شكل التحديث الذي تم استيراده من الغرب، وتم إدخالها في الطقوس والعقائد التقليدية، التي شكلت مع البنية التحتية الاقتصادية مجالاً للتغيير والنزاع ولقلب القيم والذهنيات. وهنا تظهر بلاغة الحداثة الملتبسة، التي قامت في تلك المجتمعات وعوّضتها عن تخلفها الواقعي والحقيقي وغير المتطور والنامي.

على ان هذا الجانب الايديولوجي للحداثة لا ينطبق على علاقة الحداثة بالاستعمار وبالبلدان المستعمرة، وانما بالحداثة الغربية ذاتها التي ما تحولت الى ايديولوجيا وموضع نزاع بين مختلف الاتجاهات السياسية في الغرب. وكما يقول دانيال ليجي: «إن مفهوم الحداثة المتكون تدريجياً من خلال هذه الصيرورة التاريخية الطويلة يحمل في نفسه تعقد التقلبات التي أفرزته، وانه يعني في آن واحد واقعاً تقنياً واقتصادياً، وبناء قانونياً سياسياً، وحالة نفسية ثقافية»(٣).

ان ما ذكرنا من خصائص للحداثة يقدم، في نظرنا، صورة شاملة لمفهوم الحداثة سواء نظرنا اليه كحالة ومستوى بلغته المجتمعات الاوروبية أو كفكرة أو عملية، الا ان هنالك ملمحاً أساسياً له علاقة ضرورية ببحثنا هو الذي نريد ان نحلله بقليل من التفصيل الا وهو المفهوم الفلسفي للحداثة.

---

(١) Jean Baudrillard, *Modernité*, op. cit., p. 145.

(٢) *Ibid.*, p. 145.

(٣) دانيال ليجي، **الحداثة**، مرجع سابق، ص٢٦.

ثالثاً ـ في المضمون الفلسفي للحداثة، يورغن هابرماس

يعتبر الفيلسوف الألماني يورغن هابرماس (١٩٢٩ ـ) الممثل البارز لتيار الحداثة في الفلسفة المعاصرة، وكتابه **الخطاب الفلسفي للحداثة** يعد بياناً حداثياً متميزاً، ودعوة إلى ضرورة إعادة تفكير الحداثة على أسس جديدة، وبخاصة بعد النقد الذي قامت به فلسفة "ما بعد البنيوية" بعد أحداث ١٩٦٨ للعقل والعقلانية، والذي تمثله أعمال دريدا وفوكو أو ما اصطلح عليهم بـ"النيتشويين الجدد". لذلك رأى ضرورة تشكيل خطاب فلسفي للحداثة يستعيد ايجابيات العقل والعقلانية. لماذا؟ لأن الحداثة في نظره لا ترتبط بمرحلة تاريخية معينة كمرحلة النهضة أو التنوير أو المرحلة المعاصرة، وإنما تحدث كلما تجددت العلاقة بالقديم وتم الوعي بالمرحلة الجديدة. وبعد تحليل ودراسة ومقارنة توصل إلى حكم أساسي وصف فيه مختلف فلاسفة ما بعد الحداثة بالمحافظين الجدد، وان مشكلتهم تكمن أساساً في عدم ربط النتائج بالمقدمات.

والحق، فإن هذا الحكم المتمثل في وصف فلاسفة ما بعد الحداثة بالمحافظين الجدد يعود إلى سنة ١٩٨٠، وإلى محاضرته المعروفة بـ «الحداثة مشروع غير منجز»، حيث ميَّز ما بين المحافظين القدماء ونزعتهم السابقة على الحداثة، والمحافظون الشباب ونزعتهم المضادة للحداثة، والمحافظون الجدد ونزعتهم الما بعد حداثية، وان هؤلاء في فرنسا يمثلهم جورج بتاي ودريدا وفوكو، ومنهم تهب روح نيتشوية تمّت إعادة اكتشافها في السبعينات من القرن العشرين[١].

وما تجدر ملاحظته هو ان القول بأن هؤلاء الفلاسفة قد اكتشفوا نيتشه في السبعينات لا يتطابق مع حقيقة الأمور. لماذا؟ لأنه، وعلى سبيل المثال، فإن جورج بتاي قد توفي سنة ١٩٦٥، وكتابه حول نيتشه نشر سنة ١٩٤٥، وبالنسبة لفوكو تكفي الإشارة إلى انه نشر كتابه: **تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي** سنة ١٩٦١.

ولقد قدم بيار بورديو، في تقديرنا، تفسيراً مناسباً لهذا النزاع في قراءة الأفكار ما بين سياقات ثقافية واجتماعية مختلفة، وبيَّن ان النصوص تنتقل بدون سياقاتها، وانها لا تحمل معها الحقل الذي أنتجت فيه. ويقدم مثالاً له علاقة مباشرة بما نحن بصدده ألا وهو كيفية قراءة نيتشه في ألمانيا وفرنسا بعد الحرب العالمية الثانية.

يؤكد بورديو على ضرورة فهم الوظيفة التي يقوم بها النص. وفي هذه الحالة فإن النص المعني بالطبع هو نص نيتشه الخاص بـ **أصل الأخلاق** *Généalogie de la*

---

(١) Jürgen Habermas, «La modernité: un projet inachevé», *op. cit.*, p. 966.

morale، والذي استعمله ميشيل فوكو في سياق فلسفي وجامعي تهيمن عليه الفلسفة الوجودية الذاتية، والفلسفة العقلانية المناهضة للتاريخ، وانه استعمل الجينيالوجيا ومفهوم الابستيميه في دراسة التاريخ الفكري الغربي. وبذلك يكون فوكو قد أسهم في ما يمكن ان يعتبره الألمان نوعاً من إعادة تأسيس اللاعقلانية، وهو ليس كذلك في السياق الثقافي والفلسفي الفرنسي. وعلى هذا الأساس نفهم مناهضة ورفض هابرماس لهذه الإحالة، بل لا يتردد بورديو في الإقرار بأن تأسيس هابرماس لمشروعه الفلسفي قائم على مناهضة نيتشه[١].

لا ينكر هابرماس ان هنالك انقساماً في الرأي حول هذه الحداثة ليس بين المناصرين والمعارضين للحداثة فقط، بل وضمن المناصرين أنفسهم للحداثة والتنوير كالاختلاف القائم بينه وبين كارل بوبر على سبيل المثال. ويرى انه على الرغم من وجود أسباب وجيهة في التشكيك بمشروع الحداثة الذي لا يمكن فصله عن مشروع التنوير، فإنه لا يمكن تجاهل التطور الذي حصل في العلوم الموضوعية، وقيام الأسس العالمية للأخلاق والقانون والفن وتحرير الإمكانيات المعرفية، وذلك من اجل تحويل عقلاني لشروط الوجود.

وفي نظره، فإنه بدلاً من التخلي عن مشروع الحداثة يجب القيام بفحص نقدي لهذا المشروع وإظهار سلبياته وإيجابياته واستخلاص الدروس اللازمة من ذلك. ولعل أهم فكرة رفضها هابرماس عند المحافظين الجدد، حسب تعبيره، أو ما بعد البنيويين أو ما بعد الحداثيين هو معارضتهم للعقل الأداتي La Raison Instrumentale وربطه بفكرة إرادة القوة والهيمنة بدون تقييم لدوره الإيجابي في العلم وبناء الحضارة.

يحدد هابرماس الحداثة انطلاقاً من هيغل الذي استخدم مفهوم الحداثة في سياق تاريخي يشير إلى "الأزمنة الجديدة" أو "الأزمنة الحديثة" حوالى ١٨٠٠، وتشير إلى القرون الثلاثة السابقة: اكتشاف "العالم الجديد" وعصر النهضة وعصر التنوير.

هذه الأحداث الثلاثة المهمة، التي حدثت منذ سنة ١٥٠٠، تشكل العتبة التاريخية بين العصور الوسطى والأزمنة الحديثة[٢]. ولقد استعمل هيغل للدلالة على الحداثة عبارة "روح العصر"، ويبين ذلك في تمهيده لـ **فينومينولوجيا الروح** قائلاً:

---

(١) Pierre Bourdieu, «Les conditions sociales de la circulation internationale des idées», in. *Actes de la recherche en sciences sociales*, 2002/5, 145, p. 4.

(٢) Jürgen Habermas, *Le discours philosophique de la modernité*, tra. par Christian Bouchindhomme et Rainer Rochlitz, Paris, Ed. Gallimard, 1985, p. 8.

«ليس من الصعب ان ندرك ان زماننا هو زمن ميلاد، وزمن انتقال إلى عصر جديد. لقد انفصلت الروح عما كان عليه العالم حتى تلك اللحظة، عالم وجودها وتصورها؛ إنها على حافة إغراق كل هذا في الماضي، وهي تعمل على تصوره»[١]. وفي نظر هيغل فإن الوعي التاريخي بالحداثة يتطلب تحديداً بين الأزمنة الحديثة والزمن الراهن، حيث يحتل الحاضر مكانة متميزة في أفق الأزمنة الحديثة.

من هنا يؤكد هيغل على الزمن الراهن، وأن هذا الزمن الراهن بدأ بزمن معاصر له هو زمن التنوير والثورة الفرنسية، أي ذلك الزمن الذي برهن فيه الناس على قدرتهم على التمييز والإدراك. إن الحاضر هو انشقاق بدأ بنهاية القرن الثامن عشر والقرن التاسع عشر. وما يميز الحداثة في نظر هيغل هو انه ليس بمقدورها ولا بإمكانها «استعارة المعايير التي تسترشد بها من عصر آخر. إنها ملزمة باستخراج معاييرها من ذاتها، فلا يمكن للحداثة الا الاعتماد على ذاتها»[٢].

كما أسس هابرماس لمفهوم الحداثة انطلاقاً من الفن وتحديداً عند بودلير وقراءة بنجامين له، مؤكداً على نص بودلير الذي يميز فيه بين الجمال المطلق والجمال النسبي، ومن ان النسبي هو العارض والعابر هو تعبير عن الحداثة، وهو ما عبّر عنه بنجامين بالعلاقة الجدلية بين الجوهري والعابر.

لقد استنتج هابرماس من هذه الخلفية ما اعتبره بمثابة تحول في منزلة ومكانة الحداثة، بحيث أصبحت هي المسألة الأساسية في الفلسفة، أو كما يقول: «إن الحداثة لم تطرح على نفسها مسالة "العثور" على ضماناتها الخاصة في ذاتها الا في نهاية القرن الثامن عشر، وبلغت هذه المسالة من الحدة بحيث يمكن لهيغل ان يتناولها بوصفها مسألة فلسفية، لا بل يجعل منها "المسألة الأساسية" لفلسفته»[٣]. ونظراً لافتقارها لنموذج خاص، فإنها تتسم بالقلق، ويرى هيغل في هذا القلق «منبع الحاجة للفلسفة».

يعلق هابرماس على ذلك بقوله: «وبمقدار ما تستفيق الحداثة على وعيها بذاتها، يلاحظ انبثاق الحاجة إلى عثورها في ذاتها على ضماناتها الخاصة. ويفسّرها هيغل بوصفها حاجة إلى الفلسفة، ومنذئذ ترى الفلسفة نفسها ـ في رأيه ـ مكلفة بترجمة الزمان (الذي هو زمنها). بتعبير آخر، ترجمة الأزمنة الحديثة إلى أفكار»[٤].

---

(١) *Ibid.*, p. 9.

(٢) *Ibid.*, p. 11.

(٣) *Ibid.*, p. 24.

(٤) *Ibid.*, p. 25.

لقد اكتشف هيغل في مبدأ الأزمنة الحديثة مبدأ الذاتية، ويسمح هذا المبدأ بتفوق العالم الحديث، يطرح في الوقت نفسه هشاشته وتعرّضه للأزمات أو ما يصفه هيغل «بزمن التقدم وزمن الروح التي سُلبت من ذاتها». كما تتصف الحداثة ببنية علاقة مع الذات يصفها بالذاتية وهو ما يؤكده في هذا النص: «ان حرية الذات هي بشكل عام مبدأ العالم الحديث. واستناداً إلى هذا المبدأ، تنمو كل الجوانب الأساسية المعطاة داخل كلية الروحي للحصول على حقوقها»[١].

تتميز هذه الذاتية بالحرية والتفكير، أو كما قال: «ان ما يصنع عظمة عصرنا يقوم على الاعتراف بالحرية بوصفها خاصية الروح، كونها حقيقة بذاتها»[٢]. وتتضمن هذه الذاتية أربع خصائص هي: الفردية وحق النقد واستقلال العمل والفلسفة المثالية[٣]. وفي تقدير هابرماس، فإنه إذا كانت الحداثة «مدعوة لأن تؤسس نفسها بوسائلها الخاصة بها، فإن هيغل ملزم بتنمية المفهوم النقدي للحداثة بدءاً من ديالكتيك ملازم لمبدأ التنوير ذاته»[٤].

ان الذاتية كما صاغها هيغل هي مبدأ الأزمنة الحديثة، وان ما يميزنا عن القدماء وعن جمهورية أفلاطون هو هذا المبدأ المتمثل في الاعتراف بقيمة الذاتية وبالحقوق اللامتناهية لهذه الذاتية. ولقد توقف هابرماس عند مميزات هذه الذاتية في كتابي هيغل: **دروس في فلسفة التاريخ** و**مبادئ فلسفة الحق**، وأكد على ميزتين أساسيتين هما:

- أصبح للفردية الحق في التعبير عن مطامحها، ولها الحق في ان لا تتأسس كلية وسلبياً في الجماعة، وان لا تخضع إلى السلطة من دون تفكير.
- الحق في النقد؛ انه مبدأ العالم الحديث، وان لا يقبل أحد بشيء الا ما يبدو له انه مسوغ ومبني ومؤسَّس.

ان هذين المبدأين سبق إلى القول بهما مارتن لوثر، ولكن هيغل هو أول من قام بتأويلهما. وما يريد الإشارة إليه هابرماس هو ان الإيمان قد أصبح إيماناً عقلياً، وقابلاً للتفكير والتأمل، وهيغل يحيي تأكيد الذاتية والفكر الحر من قبل المصلح الديني مارتن لوثر.

وبما ان هيغل هو منظِّر الحداثة الفلسفية في نظر هابرماس، فإنه من المنطقي ان يكون تنظيراً نقدياً، ذلك انه حيثما يكون تفكير يكون هنالك نقد ولو على سبيل القوة. وعندما أصبحت الحداثة تفكيراً في ذاتها، أو كما قال هيغل "وعياً بذاتها" فإن الحداثة

---

(١) *Ibid.*, p. 25.

(٢) *Ibid.*, p. 25.

(٣) *Ibid.*, p. 26.

(٤) *Ibid.*, p. 32.

أصبحت نقداً ذاتياً. وبالتالي فإن هيغل قد نقد الحداثة نقداً ذاتياً، وذلك انطلاقاً من لحظاتها المؤسسة وتحديداً: لحظة التنوير في صورة وشكل العقلانية المجردة، وكذلك لحظة الثورة بما انتهت اليه من علاقة ضرورية وفعلية ما بين الحرية والموت (والإرهاب)، وقبلهما لحظة الإصلاح، باعتبارها لحظة الاستعداد والتهيئة للقطيعة ما بين الدين بوصفه تعبيراً عن الحياة الشعبية وبين الإيمان الداخلي أو الباطني الخالص، وبذلك فقد الدين "قوته التوحيدية"[١].

يخلص هابرماس من قراءته لهيغل إلى ان فيلسوف المثالية المطلقة يُعتبر فيلسوف الحداثة، لأنه هو الذي صاغ مبدأ الذاتية الحرة، وهو ما يشكل في نظر هيغل تفوق المحدثين على القدماء، ولكن وفي الوقت نفسه هو ما يشكل هشاشتهم وضعفهم، من هنا فإن الحداثة معرضة لكل أنواع الأزمة، كما أشرنا إلى ذلك[٢].

ولقد قام هيغل بنقد التنوير، وبنقد تحوّل العقل إلى صنم، فعصر التنوير الذي بلغ ذروته عند كانط وفيخته، حوَّل العقل إلى معبود. ولقد أخطأ بذلك عصر التنوير عندما رفع شيئاً متناهياً إلى مرتبة المطلق[٣]. وفي تقدير هيغل فإن هذا يتماثل والفعل اللاهوتي والأرثوذكسي. من هنا فإن التنوير ليس إلا الوجه الآخر للأرثوذكسية: «هذه تدافع عن وضعية العقائد، وتلك تسلم بموضوعية أوامر العقل، كلتاهما تلجآن إلى الوسائل نفسها»[٤]. وهذا المنحى من التأويل يطبّقه هابرماس على قراءته لماكس فيبر، إلا ان هذا جانب لا يتصل بموضوعنا بشكل مباشر.

ليس غرضنا تحليل موقف هيغل بالتفصيل في مسائل الفن والدين والفلسفة حيث يظهر موقفه من الحداثة، وإنما حسبنا ان نشير إلى النتائج التي توصل اليها هابرماس في قراءته لموقف هيغل من الحداثة، والذي يعدّ أساس ما سيخلص اليه من الحداثة بوصفها مشروعاً غير مكتمل. يقول هابرماس: «لم يكن هيغل الفيلسوف الأول الذي ينتمي للحداثة، ولكنه الأول الذي باتت الحداثة لديه مسألة. وأول ما يظهر في نظريته هو الشكل المفهومي الذي يعيد تجميع الحداثة، ووعي العصر والعقلانية»[٥].

ذلك ان هذه الخلاصة قد أدّت إلى ظهور الهيغليين الشباب، ومنهم ظهر ما سماه هابرماس بـ«فئة المحافظين الجدد المرتبطة بالهيغلية اليمينية... المنتمية إلى نيتشه التي تمارس المزايدة على النقد الذي يمارسه الديالكتيك على العصر... هذه الفئة تستعير

(١) *Ibid.*, p. 103.
(٢) *Ibid.*, p. 19.
(٣) *Ibid.*, p. 35.
(٤) *Ibid.*, p. 67.
(٥) *Ibid.*, p. 68.

من الفن الطليعي المعايير المضمرة التي تتسنى مقاومتها من قبل الحداثة الثقافية والاجتماعية»[١]. ومما لا شك فيه ان هذه الخلاصة موجهة إلى فلاسفة ما بعد الحداثة وعلى رأسهم ليوتار ودريدا وفوكو.

ومن هذه النتيجة شرع هابرماس في تحليل مختلف المواقف من هيغل، هيغل اليسار وهيغل اليمين ونيتشه، مؤكداً على انه سواء تعلق الأمر باليمين أم باليسار، فإن الجميع لم يضعوا أسس الحداثة موضع السؤال، أو وفقاً لتعبيره لم يشاءوا إعادة وضع انتصارات الحداثة موضع السؤال. ولكن «مع دخول نيتشه إلى قول الحداثة، تتغير المحاججة رأساً على عقب»[٢]، سواء في رفضه للعقل أم برفضه لقيام الحداثة على معاييرها الخاصة.

ونقد نيتشه للحداثة هو ما نقرأه، في نظر هابرماس في أعمال جورج بتاي وجان لاكان وفوكو وهيدغر ودريدا، مع فروق في استخدام التاريخ والانثروبولوجيا والميتافيزيقا. وبذلك يكون هابرماس قد بيّن مفهوم الحداثة وفي الوقت نفسه الأصول الفلسفية لما بعد الحداثة باعتبارها اتجاهاً صادراً من الحداثة ومن قدرتها النقدية. وبما ان الحداثة مشروع لم ينجز بعد، فإننا نجده يقدم بديله الذي أطلق عليه اسم "العقل التواصلي" الذي يقوم على مبادئ أساسية، بيّنا بعضها في الصفحات السابقة من هذا الفصل.

يتبيّن من هذا التحليل الموجز لموقف هابرماس من الحداثة وما بعد الحداثة، ان فيلسوف العقل التواصلي يجمع بين ميراث كانط وهيغل، على عكس ما تقوم به ما بعد الحداثة من فصل بين الميراثين، رافضة لهيغل ومرتبطة بجماليات كانط. يقول هابرماس في معرض رده على "المحافظين الجدد" أو "النيتشويين" إنهم «لا يرون، بشكل خاص، أن القول الفلسفي المضاد والمرافق في منشئه للقول الفلسفي الذي دشنه كانط، قد هيأ منذ ذلك الحين نظيراً للذاتية كمبدأ للحداثة»[٣]. وهو ما بينه هيغل وجعل منه أساس الحداثة كما بيّنا ذلك سابقاً.

رابعاً ـ في المنظور الاجتماعي للحداثة، ألان توران

يعتبر ألان توران A. Touraine (١٩٢٥ ـ) من علماء الاجتماع والفلاسفة

(١) *Ibid.*, pp. 68 - 69.

(٢) *Ibid.*, p. 135.

(٣) *Ibid.*, p. 452.

الذين قدموا دراسات متميزة حول قضايا عصرنا، وتعد دراسته لموضوع الحداثة من أهم المساهمات النظرية والاجتماعية، ذلك لأنها تضمنت بالإضافة الى التحليل الدقيق لعديد معطيات الحداثة وما بعد الحداثة، الطرح النقدي والبديل النظري. يقول توران: «نقد الحداثة الذي يقدم هنا يريد ان يخلِّصها من التقليد التاريخي الذي قصرها على العقلنة وان يدخل إليها موضوع الذات الشخصية وإضفاء الذاتية. فالحداثة لا ترتكز على مبدأ وحيد، واقل من ذلك على مجرد هدم العوائق امام سيادة العقل؛ انها مصنوعة من الحوار بين العقل والذات. الذات من دون العقل تغدو حبيسة وسواس هو يتها، والعقل من دون الذات، يغدو أداة قوة»[1]. يلخص هذا النص التوجه العام للمفكر، فبعد تحليل نقدي لمستويات العقلنة التي تميز الحداثة، اقترح توران ضرورة إضفاء الذاتية التي أصبحت قاسماً مشتركاً عند معظم الفلاسفة المعاصرين سواء أكانوا من أنصار الحداثة أو ما بعد الحداثة، كما سنبيّن ذلك لاحقاً.

لا يعني نقد الحداثة رفضها أو نبذها، وانما تحليل عناصرها وتقييمها بدلاً من الاعتماد على قاعدة إما الكل أو لا شيء. ولتحقيق ذلك لا يجب النظر الى الحداثة على أنها نظام وإنما على أنها حركة تاريخية واجتماعية وثقافية. وفي تقديره، فإن نقد الحداثة قد عرف ثلاثة أشكال أساسية: الشكل الاجتماعي الذي بيَّنه ماكس فيبر، والشكل الفلسفي الذي جسدته مدرسة فرانكفورت وهوركهايمر على وجه الخصوص، والشكل الجذري الذي وضع «أهداف الحداثة الايجابية ذاتها لا نواقصها، موضع بحث»[2]. وهذا النقد الجذري هو الذي قامت به ما بعد الحداثة، والذي نجد قاعدته أو أساسه النظري عند ماركس ونيتشه وفرويد[3].

وللخروج من هذا النقد الجذري للحداثة، وجب في نظر توران اعادة تعريف الحداثة، وفي هذا السياق يقول: «إن إعادة تعريف الحداثة ليس مفيداً فقط للمجتمعات الحديثة أو التي هي في طور التحديث، لكن ذلك مفيد أيضاً للمثقفين. وهي وسيلة لا بد منها للإفلات من فقدان المعنى الذي يسوقهم إلى أن لا يروا سوى الرقابة والقمع في الحضارة التقنية، وإلى ان ينكروا وجود الفاعلين الاجتماعيين في عالم مضطرب، مع ذلك، بالمشكلات والتجديدات والمشروعات والتنازعات»[4]. وبالتالي فإن نقد

(١) ألان توران، **نقد الحداثة**، مرجع سابق، ص١١ ـ ١٢.

(٢) المرجع نفسه، ص١١٧.

(٣) المرجع نفسه، ص ١١٩. ولمزيد من التفصيل، انظر الفصل الثاني: «تدمير الأنا»، ص١٣١ ـ ١٦٥.

(٤) المرجع نفسه، ص ٢١٥.

توران للحداثة لا يؤدي الى مناهضة الحداثة أو ما بعد الحداثة، وإنما يؤدي إلى إعادة اكتشاف جانب من الحداثة نسيته أو حاربته العقلنة المظفرة الا وهو الذاتية. وانه بالاعتماد على الذاتية والعقلنة نستطيع الدخول في عالم الحداثة الجديدة.

بهذا الطرح، لا يختلف ألان توران عن هابرماس في الهدف والغاية، وهو ما يقوله صراحة: «ثمة ردان ممكنان على أزمة الفكرة الكلاسيكية للحداثة، على الإيديولوجية الحداثية: **الاول** رد انصار ما بعد الحداثة الذي يؤكد ان تفككها لا رجعة عنه، و**الثاني** هو ان الحداثة يمكن وينبغي الدفاع عنها وحتى توسيعها. هذا ما يعتقده يورغن هابرماس وهذه هي ايضاً الفكرة التي سأدافع عنها ـ بأسلوب مختلف ـ في الجزء الثالث من هذا الكتاب»[١].

ان الفكرة الجديدة التي يدافع عنها توران، هي ضرورة إضفاء الذاتية على الحداثة الكلاسيكية، فماذا تعني الذاتية؟ يميز توران بين الفرد والذات والفاعل. ومن المعروف ان توران مؤسس علم اجتماع الفعل، ومن الذين استبدلوا مفهوم الطبقة الاجتماعية بالحركة الاجتماعية. لذلك يرى «ان فكرة الفاعل الاجتماعي لا تنفصل عن فكرة الذات، لأن الفاعل إذا لم يعرف بنفعه الاجتماعي للهيئة الاجتماعية أو باحترامه للوصايا الإلهية، فما المبادئ التي تقوده، إنْ لم تكن ان يتكوّن كذات، ان يمد حريته ويحافظ عليها؟ الذات والفاعل مفهومان لا ينفصل أحدهما عن الآخر، وهما يقاومان الفردية التي تعطي الأفضلية لمنطق النظام على منطق الفاعل»[٢]. ويعترض توران على تحليل فوكو الذي جعل من الذاتية خضوعاً، واعتبره مجرد انحراف «لا يمكن بأية حال من الاحوال ان ينوب عن ولادة الذات، أو ان يكون معناها الرئيسي»[٣].

يرسم ألان توران تاريخاً لأشكال الذاتية يبدأ من الذاتية الدينية، وهو موقف جديد في التحليلات الحداثية. ويرى انه يجب «ان تُرفض صراحة فكرة القطيعة بين ظلمات الدين وأنوار الحداثة، لأن ذات الحداثة ليست سوى الذات المنحدرة من ذات الدين بعد ان لحقتها الدنيوية»[٤]. وبما ان الدنيوية قد استقرت استقراراً مكيناً، فقد أصبح من الممكن الاعتراف بأن في التقاليد الدينية احالة الى الذات يمكن ان تُعبأ ضد سلطة الأجهزة الاقتصادية والسياسية والإعلامية، وان الذات الحداثية استطاعت ان تقاوم السلطة الاستبدادية.

---

(١) المرجع نفسه، ص ٢١٩.
(٢) المرجع نفسه، ص ١٤.
(٣) المرجع نفسه، ص ١٦.
(٤) المرجع نفسه، ص ٢٠.

والذات بوصفها الأساس الآخر للحداثة تظهر عند توران في المرأة وفي الحركة النسوية باعتبارها حركات ثقافية. وفي تقديره فإن النسويين هن من أهم الفاعلين الداعين باسم الحداثة الى الاعتراف بالرغبة النسائية وأيضاً بهويتهن البيولوجية والثقافية، كما تظهر هذه الذات في الآخر[١]. وهنا يحيل توران الى تحليلات لفيناس للآخر والى تحليلات بول ريكور ليلخص بعبارة موجزة فكرة كتابه: «هذا الكتاب هو تاريخ اختفاء الذات وعودة ظهورها»[٢]؛ اختفاء الذات في الحداثة القديمة وعودة ظهورها في الحداثة الجديدة وفقاً لعبارته.

هذه العودة في تقديره صعبة في مجتمع ليبرالي خالص، فوّض أمره لآليات غير شخصية، وصعبة كذلك في مجتمع موجه أو شمولي. الذات ترى في الحداثة «ابداع مستمر للعالم على يد كائن بشري يتمتع بقدرته وباستعداده ليبدع اعلاماً ولغة، وفي الوقت نفسه يحتمي فيه من إبداعاته حالما ترتد هذه الابداعات عليه»[٣].

يعتقد توران ان هنالك امكانية للخروج من التزامات الحداثة القديمة القائمة على العقلنة ومن التزامات ما بعد الحداثة القائمة على الحرية. فما بين العقلنة التي بها يغدو الانسان السيد والمسيطر على الطبيعة وعلى نفسه، وما بين الهويات الشخصية والجماعية التي تقاوم السلطات التي تطبق العقلنة، يجب أن يُبنى من جديد تصور عام للحياة الاجتماعية وللكائن الانساني لتأسيس سياسة وللتمكين من مقاومة الفوضى القصوى في السلطة المطلقة[٤].

ولا يتم ذلك إلا بمفهوم للذات بوصفها حركة اجتماعية، فـ «لا يصبح الفرد ذاتاً، اذ ينتزع نفسه من "الهو"، الا اذا عارض منطق السيطرة الاجتماعية باسم منطق الحرية، باسم الانتاج الحر للذات»[٥]. وعليه فإن الذات تعني بناء الفرد الفاعل، وبالتالي من المستحيل فصله عن وضعه الاجتماعي. وان شرط الذات هو وجودها كحركة اجتماعية وكاعتراض على منطق النظام، لأن العقلنة تؤدي الى تعزيز منطق الادماج الاجتماعي الذي ينتقده فوكو . ويحق لهذه الذات، في نظر توران، ان تستدعي تاريخها النضالي القديم بما في ذلك تلك الأشكال التي وضعتها الديانات لكي تحمي نفسها. وهذه الذاتية عرفت اشكالاً منها الشكل الديني ومنها الذاتية البورجوازية ومنها الذاتية الرأسمالية.

---

(١) المرجع نفسه، ص ٣٢.
(٢) المرجع نفسه، ص ٣٨.
(٣) المرجع نفسه، ص ٤١ ـ ٤٢.
(٤) المرجع نفسه، ص ٤٤.
(٥) المرجع نفسه، ص ٤٥.

وفي تقديره، فإن البورجوازي هو رجل الحياة الخاصة والوعي والتطلع والأسرة والتقوى، مثل بورجوازي النصف الثاني من القرن الثامن عشر، وفقاً لما يذكره فيليب أرياس[1]. ولذلك يخلص الى القول إن «البورجوازية لا الرأسمالية هي التي دافعت عن التملك وحقوق الانسان اذ جعلت من التملك أهم هذه الحقوق(. . .) لقد أسست البورجوازية، وهي تحارب الملكية المطلقة، الفردية الحديثة التي ضمتها الى نضالها الاجتماعي ضد النظام القائم وأسسه الدينية»[2].

وعليه، فإن العودة الى الذات تعني، في تقديره، العودة جزئياً الى الروح البورجوازية، وفي الوقت نفسه عودة الى الحركة العمالية ضد الروح الكلية التي هيمنت على مدى قرنين من التاريخ، منذ الثورة الفرنسية الى الثورة السوفييتية. ويعتقد توران ان سارتر ذهب الى هذا المعنى في دفاعه عن الذات وعن المشروع وخاصة في كتابه **نقد العقل الجدلي**.

ان هذه الذات منظوراً إليها على هذا النحو، تتطلب تغييراً في التحليل الاجتماعي القائم على الطبقات، إلى تحليل اجتماعي قائم على الحركات الاجتماعية. ومفهومه للحركة الاجتماعية يكمن في انها «نزاع اجتماعي ومشروع ثقافي في آن واحد»[3].

وعليه، فإن مفاهيم الفاعل والذات والحركة مفاهيم يعارض بها توران ما يسميه بـ"المجتمع المبرمج"، وهو المجتمع الذي تندد به ما بعد الحداثة. بل هنالك من يرى ان ما بعد الحداثة اعتمدت تحليلات توران في هذا الموضوع. ذلك ان المجتمع المبرمج «هو تعبير أدق من تعبير "المجتمع ما بعد الصناعي" الذي لا يُعرف الا بالمجتمع الذي سبقه وجاء هو بعده ـ ذلك المجتمع الذي يحتل فيه الإنتاج والانتشار الكثيف للخيرات الثقافية المكانة المركزية التي كانت مكانة الخيرات المادية في المجتمع الصناعي. وما كانت عليه المعادن والنسيج والكيمياء وكذلك الصناعات الكهربائية والالكترونية في المجتمع الصناعي فكذلك الحال انتاج المعارف وانتشارها والعناية الطبية والاعلام وبالتالي التربية والصحة ووسائل الاعلام في المجتمع المبرمج»[4].

كما ان المجتمع المبرمج يتميز بسلطة الإدارة، وقدرتها على التنبؤ بالآراء والمواقف والتصرفات وعلى تعديلها، وقولبة الشخصية والثقافة، ودخول عالم "القيم"

(١) المرجع نفسه، ص ٤٨.
(٢) المرجع نفسه، ص ٤٩.
(٣) المرجع نفسه، ص ٥٣.
(٤) المرجع نفسه، ص ٥٨.

مباشرة بدلاً من الاقتصار على ميدان المنافع. وإن هذا المفهوم الجديد للمجتمع يتفق مع ما تذهب إليه مدرسة فرانكفورت وميشيل فوكو على حد سواء، وذلك لأن «الانتقال من المجتمع الصناعي الى المجتمع المبرمج هو الانتقال من ادارة الأشياء إلى حكم الناس، وهو ما أفصحت عنه جيداً العبارة التي أطلقها فلاسفة فرانكفورت: الصناعات الثقافية»[١].

ان هذا التحليل للمجتمع، اذا كان يتفق وما تذهب اليه ما بعد الحداثة، فإن ألان توران يستعمله ليؤكد اختلافه عنها. يقول في هذا السياق: «إن ما بعد الحداثة تؤكد الفصل التام بين النظام والفاعل: النظام ذاتي المرجع، ذاتي الصنع، كما يقول لوهمان. بينما الفاعلون لم يعودوا يُعرفون بالعلاقات الاجتماعية، وانما بالاختلاف الثقافي. ولست انكر ان هذه التأكيدات تتوافق مع جزء من الواقع، لكنها مشوهة أيضاً شأنها شأن وصف المجتمع الصناعي، في بداية القرن التاسع عشر، وكأنه سيادة المال والسلعة»[٢].

من هنا يحكم توران على ما بعد الحداثة بالسطحية، يقول: «إني أرى قبل كل شيء في الأفكار ما بعد الحداثية تاويلاً سطحياً من الناحية السوسيولوجية للتحولات التي تستدعي تحليلات أقرَب الى تلك التي استخدمت في المجتمع الصناعي من تلك التي على قطيعة معها. وفي الظواهر التي يلح عليها الفكر ما بعد الحداثي، أرى أوضاع الأزمة أكثر من التجديدات الدائمة»[٣].

وفي اعتقاده، فإن ما بعد الحداثة هي الشكل الأقصى لتفكك نموذج الحداثة المعقلن، واما فكرة الذات فلا تنفصل عن المجتمع المبرمج. وللعثور على فكرة الحداثة يجب الاعتراف أولاً بوجود مجتمع جديد وفاعلين تاريخيين جدد، حيث يكون دور الدولة في التحديث دوراً مركزياً، وكذلك الاقتصاد الرأسمالي القائم على المنافسة. لذا لا يمكن انكار الطابع المادي للحداثة، وكذلك دور وأهمية السوق. وان المجتمع ليس كلاً أو فرداً وانما هو «شبكة من علاقات الانتاج والسلطة. وهو أيضاً الموضع الذي تظهر فيه الذات، لا لتهرب من يد التقنية والتنظيم، بل لتطالب بحقها في ان تكون فاعلة»[٤].

ان موضوع الذات ليس موضوعاً جديداً في التحليلات الفلسفية والاجتماعية،

---

(١) المرجع نفسه، ص ٥٩.
(٢) المرجع نفسه، ص ٦٥.
(٣) المرجع نفسه، ص ٦٦.
(٤) المرجع نفسه، ص ٨٠.

فلقد ناقشه ميشيل فوكو وانطوني غيدنس كما يشير الى ذلك ألان توران نفسه، ولكنه يختلف عنهما في أنه لا يرى الذات «اهتماماً بالنفس»[1] كما يذهب الى ذلك فوكو، وإنما هي الدفاع عن القدرة في أن تكون فاعلاً، أي ان تعدّل من بيئتها الاجتماعية ضد سلطة الأجهزة، وهو ما يسميه فوكو بالمقاومة. اما انطوني غيدنس فيرى ان الهوية باعتبارها واقع بسيكولوجي، هي مسيرة الفرد المتجهة نحو نفسه، بينما الذات منشقة في نظر توران ومقاومة، وتشكُّلها أبعد ما يكون عن الاهتمام بالنفس، حيث تدافع الحرية عن نفسها ضد السلطة[2].

لا تتعارض فكرة الذات في نظر توران مع فكرة الفرد، لكنها تأويل خاص جداً لها. لماذا؟ لأن الذات هي أولاً مطالبة بالحرية الشخصية والجماعية. كما تختلف الذات عن الأنا والفرد والهو، كما صاغها فرويد وشارل تايلور وهنتر ميد. وفي تقديره، فإن القائلين بالفرد هم الذين يؤمنون بمنطق الأنظمة ويحاربون بالتالي الذات. إنها ليست الفرد ولا الشخص ولا الأنا، إنها «إرادة واعية لبناء التجربة الفردية، لكنها أيضاً تعلُّق بتقاليد جماعية مشتركة؛ انها تمتع لكنها أيضاً خضوع للعقل»[3]. وعليه فإن ما يحدد الذات هو الحرية أكثر من علاقتها بالعقل[4].

وبناءً على هذا المفهوم، ينتقد ألان توران تصور فوكو الباحث عن الذات من خلال التراث اليوناني، قائلاً: «وإذا لم نرض بهذا الحنين الى الكائن الذي خبر ميشيل فوكو الخيبة فيه عندما بحث عنه في اليونان القديمة، وإذا كنا نعي بوضوح ان الذات لا تستشعر نفسها إلا في مقاومة الأجهزة، لا بل في مقاومة المجتمع كجهاز كلي، فبواسطة العلاقة بالآخر وحدها، وبالآخر كذات، إنما تستطيع الذات الشخصية نفسها ان تدرك ذاتها. فقط عندما تتوجه إليّ الذات الأخرى لكي أكون ذاتاً بالنسبة اليها انما أصبح ذاتاً بالفعل»[5]. وهو ما يؤدي إلى فكرة التضامن لأنه يرى ان لا إنتاج لأنا، لذات، من دون محبة الآخر، ولا محبة للآخرين من دون تضامن. وهذا اتفاق صريح مع الطرح الذي يذهب اليه هابرماس[6].

ومع أن توران ينتقد مفهوم فوكو المستمد من التراث اليوناني، الا انه لا يختلف

---

(١) حول هذا الموضوع، انظر: M. Foucault, *L'herméneutique du sujet*, Paris, Ed. Gallimard, 2001.
(٢) ألان توران، **نقد الحداثة**، مرجع سابق، ص ٨٢.
(٣) المرجع نفسه، ص ٨٩.
(٤) المرجع نفسه، ص ٩٦.
(٥) المرجع نفسه، ص ٩٧.
(٦) المرجع نفسه، ص ١٠٠.

معه في مضمونه للذات ما دام يرى أنها شكل، وهذا ما يقوله: «ليس للذات طبيعة، ولا مبادئ، ولا وعي؛ انها عمل متجه نحو خلق ذاتها عبر المقاومات التي لا يمكن التغلب عليها كلياً أبداً»[1].

ومع ان الذات تُعرف بحريتها، إلا أنها تتميز بالتزامها الاجتماعي وبارتباطها بالذات التاريخية[2]، مع انه قرر الاستغناء عن هذا المفهوم الأخير لصالح الحركات الاجتماعية التي تتلقى عبرها التوجهات الثقافية لمجتمع ما شكلها الاجتماعي المتغير، تبعاً للنزاعات والمفاوضات بين الخصوم. ويرى ان جان بول سارتر يمثل في هذه الحال نموذجاً لهذه الذات المبدعة، وخاصة فكرته عن المشروع[3].

لا يتردد ألان توران في الدعوة الى ان المجتمع المنشود لهذه الذات هو المجتمع الليبرالي «الذي يجب اختياره بالتأكيد، لأنه يحمل في ذاته حدوده ونقده الذاتي»[4]. وان النظام الأنسب للذات هو الديمقراطية لأنها «النظام السياسي الذي يتيح للفاعلين الاجتماعيين ان يكونوا انفسهم وان يتصرفوا بحرية»[5]. وانه من الضروري تنمية المواطنة. فـ«لا ديمقراطية بدون مواطنة، ولا مواطنة بدون الاتفاق لا على الاجراءات والمؤسسات فحسب، وإنما على المضامين أيضاً»[6]. ولا ديمقراطية من دون الآخر ومن دون الاعتراف به.

ومع انه يتفق مع ما يذهب اليه هابرماس، إلا انه يعتقد ان «الجدل الديمقراطي يؤلف دائماً بين أبعاد ثلاثة: الاجماع الذي هو الرجوع الى توجهات ثقافية مشتركة، والنزاع الذي يتواجه فيه الخصمان، والتسوية التي توفق بين هذا النزاع واحترام الاطار الاجتماعي ـ ولا سيما القانوني ـ الذي يحد منه»[7]. وسنعود الى هذه الأفكار السياسية في تحليلنا للعقل التواصلي في القسم الثالث من هذا الكتاب.

وإجمالاً فإن ألان توران يرى ان «الطريقة الوحيدة لتفادي تفجر المجتمع الحديث هو الاعتراف بأن الحداثة لا ترتكز بأكملها على العقلنة، وأنها تُعرف منذ أصولها، بالفصل ـ بالتكامل أيضاً ـ بين العقل والذات، وعلى نحو أدق بين العقلنة وإرضاء الذاتية»[8]. وفي تقديره فإن الحركات الاجتماعية، «حركة البورجوازية الثورية، الحركة العمالية، وأخيراً الحركات الاجتماعية الجديدة التي تتميز بأهدافها الثقافية أكثر من

---

(١) المرجع نفسه، ص ١٠٧ ـ ١٠٨.
(٢) المرجع نفسه، ص ١١٣.
(٣) المرجع نفسه، ص ١١٥.
(٤) المرجع نفسه، ص ١٤٢.
(٥) المرجع نفسه، ص ١٥٧.
(٦) المرجع نفسه، ص ١٦٩.
(٧) المرجع نفسه، ص ١٧١.
(٨) المرجع نفسه، ص ٢١٣.

أهدافها الاقتصادية، تطالب أكثر فأكثر بالإئتلاف بين العقل والذات»[١]. ولا شك في ان هذا الطرح يُقرِّب ألان توران من الفلسفات الاجتماعية التي تطالب بالاعتراف بها، وعلى رأس هذه الفلسفات مدرسة فرانكفورت كما يمثلها اكسل هونيت، وهو ما سنشير له في القسم الثالث من هذا الكتاب.

وإذا كان ألان توران يسير بوجه عام على خطى هابرماس في الدفاع عن الحداثة بأسلوب مختلف، فإن مانفرد فرانك قد حاول اجراء مقابلة افتراضية بين ليوتار وهابرماس وذلك في كتابه **حدود التواصل: الإجماع والتنازع بين هابرماس وليوتار**. فما هي حدود التواصل بين ليوتار وهابرماس، وبين ما بعد الحداثة والحداثة؟

خامساً ـ بين الحداثة وما بعد الحداثة

لا شك في ان الخلاف بين ليوتار وهابرماس خلاف في المنطلق والمنطق، ذلك ان الأول يرى ان الأصل في الأشياء هو النزاع، في حين يرى الثاني ان الاصل هو التواصل. كما «اعتبر هابرماس ان اللاأدرية النظرية في اتجاه ما بعد الحداثة قد أفضت الى لاأدرية سياسية، مما سمح بحصول التقاء بينها وبين "الاتجاه المحافظ الجديد" في التصور الاجتماعي. كما ان "موت الانسان" الذي طالما تغنى به فلاسفة ما بعد الحداثة، ليس الا تعبيراً عن الخوف من اتخاذ مبادرة اجتماعية تستند الى العقل أو الى الالتزام الاخلاقي أو الى الذات أو الى مبادئ عقلانية. ولذا، قد لا نجد مبرراً "نظرياً" للدفاع عن قضايا الانسان، وهذا ما بلوره مانفرد فرانك ضد ليوتار بمكر بخصوص جرائم النازية ضد اليهود في معتقلات الموت»[٢].

والحق فإن هذا النقاش ما بين الحداثة وما بعد الحداثة يتطلب سياقاً ثقافياً وفكرياً عاماً يتصل بالحوار ما بين الفلسفة الفرنسية والفلسفة الألمانية، والذي له تاريخه ومحطاته[٣]. ومع ان مانفرد فرانك قد قدم بعض المعطيات حول هذه العلاقة أو اللقاء بين الفلسفة الفرنسية وبين الفلسفة الالمانية، فقد أشار إلى أن نص ليوتار كان في حوار دائم مع نظريتين المانيتين هما نظرية لوهمان ونظرية هابرماس.

---

(١) المرجع نفسه، ص ٢١٤.

(٢) مانفرد فرانك، **حدود التواصل، الاجماع والتنازع بين هابرماس وليوتار**، ترجمة وتقديم وتعليق، عز العرب لحكيم بناني، افريقيا الشرق، الدار البيضاء ـ المغرب، ٢٠٠٣، ص ١٢.

(٣) انظر على سبيل المثال، الملف الذي خصصته مجلة **نقد** للمواجهة الفلسفية: *Critique*, n 464 - 465, Janvier-Fevrier 1986.

يفضِّل مانفرد كتاب **المختلف** لليوتار على كتاب **الوضع ما بعد الحداثي** ويعتبره اساسياً، حيث تحتل مقولة التنازع مكانة أساسية، وتعني «غياب قاعدة كلية تفيد في فض المنازعات بين أجناس الخطاب المتباينة»[١]. ومن دون العودة الى تفاصيل الحجاج الذي قدمه ليوتار في هذا الشان، والذي اشرنا الى بعض وجوهه في الفصل الأول، وخاصة استعماله لنظرية الألعاب للفيلسوف فتغنشتين، وهو استعمال يشاركه فيه هابرماس، فان مانفرد فرانك يرى أن «أجناس القول يبدو متفقاً مع ما ظل يحيل عليه في كتاب **وضعية ما بعد الحداثة** مستعملاً مصطلح الالعاب اللغوية لفتغنشتين»[٢].

ان قاعدة أجناس القول لا تختلف في النتيجة عن نظرية الالعاب من حيث انه «ما دمنا نفتقر الى وجود قاعدة خطابية من مستوى اعلى تحول كل "اجناس الخطاب" الى نص منسجم. . . يصبح أدنى ربط محتمل بين وحدات الخطاب ربطاً غير مشروع ولا تستدعيه أدنى ضرورة ملحة. إننا نوجد في وضعية تنازع يوقع فيها أصحاب الحقوق المتساوية بانفسهم "شر" لا يقبل البت فيه أمام أنظار العدالة، بحكم غياب هيئة قادرة على البت في التنازع»[٣].

وعليه فإن كتاب **المختلف**، لا يختلف عن كتاب **وضعية ما بعد الحداثة** في المنطلقات والنتائج. من هنا ينتقد مانفرد فرانك، ليوتار في ما يعتبره اقتفاء لأثر فتغنشتين: «يقتفي ليوتار أثر فتغنشتين ويحذوه حذو النعل بالنعل من دون الشعور بكلل، وإنْ كان يفتقر الى مهارة المهندس»[٤]. كما ينتقد فكرة ليوتار القائلة ان الاختلاف قادر على الابتكار والابداع من الاجماع والتجانس، في حين يرى مانفرد ان «تحقيق الابتكار بتغيير القاعدة في صلب نظام مشفر معين، لا ينجم بالتوليد الطبيعي عن تعددية الأنظمة المشفرة»[٥]، واصفاً موقفه النظري والعملي على السواء بالموقف الشكي[٦].

هذه النتيجة سمحت لمانفرد بطرح سؤال خطير على ليوتار وهو: لأجل من يناضل ما دام غير قادر على اعلان موقف نضالي، ناهيك عن تعذر تسويغ موقفه

(١) مانفرد فرانك، **حدود التواصل**، مرجع سابق، ص ٣٧.
(٢) المرجع نفسه، ص ٤٠.
(٣) المرجع نفسه، ص ٤٤.
(٤) المرجع نفسه، ص ٥٠.
(٥) المرجع نفسه، ص ٧٠.
(٦) المرجع نفسه، ص ١١٠.

بطريقة معقولة؟[١]. من هنا يخلص الى نتيجة نهائية مؤداها ان كتاب ليوتار لا «يملك الوقود الكافي لاشعال فتيل النزاع»[٢].

كما توقف عند هذا السجال الفيلسوف الامريكي ريتشارد رورتي في مقالته حول «هابرماس، ليوتارد وما بعد الحداثة»[٣]. حيث بيَّن على عكس مانفرد فرانك الذي انتصر لموقف هابرماس، جوانب النقد المختلفة بين الفيلسوفين، ثم انتهى الى تقديم وجهة نظره في الموضوع. فمثلاً بيَّن ان ليوتار اعتبر ان ما قدمه هابرماس عبارة عن سرديات كبرى أو ميتاسرديات مثلها مثل سرديات الحداثة التي وجدت صيغتها عند هيغل؛ إنها سردية كبرى إضافية[٤]. وكل ما يعتبره هابرماس بأنه مقاربة نظرية ضرورية، يعتبره ليوتار بمثابة سرديات كبرى، وغيرها من التقابلات. واذا ما كان هابرماس يعود الى هيغل، فإن ليوتار يعود الى كانط الذي أحدث مشكلة عندما فرَّق بين فضاءات ثلاثة هي العلم والاخلاق والفن.

يساند رورتي هذا الطرح، ويضيف إليه انه اذا توجب الحديث عن خطأ، فهو الخطأ الذي يتحمل مسؤوليته كانط، والصورة الثقافية القائمة على فكرة الفضاءات الثلاثة[٥]. ذلك ان رورتي يرى انه رغم الاختلافات القائمة بين هابرماس والفلاسفة الفرنسيين الذين ينتقدهم هو ، فإن تاريخ الفلسفة الحديثة يشكل جزءاً اساسياً من تاريخ جهود المجتمعات الديمقراطية، وبالتالي من الممكن سرد تاريخ الفلسفة الحديثة بوصفه تاريخاً من السياسة الاصلاحية[٦]. ومن هذا التشابه أو العلاقة يجري رورتي نقداً للاتجاهين الفرنسي والألماني وذلك من نقطة التفرقة التي أقامها كانط بين الفضاءات الثلاثة واعتبار تاريخ الفلسفة الحديثة جزءاً من التاريخ الاجتماعي الغربي، ومن مبدأ الحداثة المتمثل في الذات الذي أسسه ديكارت وعمَّقه كانط، مستبدلاً هذا الطرح بكلمات مغايرة ولكنها دالة، وذلك عندما أكد على ان ما قام به ديكارت هو مجرد «فلسفة مغرقة في العلم»[٧] ظهرت في العلم الغاليلي والنيوتوني، وأن فرنسيس بيكون وليس ديكارت هو مؤسس الحداثة

---

(١) المرجع نفسه، ص ١١٧.

(٢) المرجع نفسه، ص ١١٧.

(٣) Richard Rorty, «Habermas, Lyotard et la postmoderniste», in, *Critique*, nº 440-441, Janvier 1984.

(٤) *Ibid.*, p. 181.

(٥) *Ibid.*, p. 189.

(٦) *Ibid.*, p. 190.

(٧) *Ibid.*, p. 191.

وذلك عندما «أكد على الذات وليس على تأسيس الذات، وانه لو أُخذ بيكون مأخذ الجد لما وقعنا في فكرة الفلاسفة المحدثين الكبار»(١).

من هنا يوافق رورتي على طرح ليوتار بشأن علاقة المعرفة بالسلطة، وهو طرح سبق اليه فيربند وهاس، كما أنه طرح يتفق كما هو معلوم مع طرح بيكون الذي ربط بين السلطة والمعرفة، وقدم ميشيل فوكو حوله تحليلات عديدة. وفي تقديره، فإن هذا يرفع الثنائية التي يقترحها هابرماس بين ما يسميه معرفة تكنولوجية قابلة للاستغلال، وبين الاستنارة أو التنوير. إن تجاوز هذه الثنائية يسمح في نظر رورتي النظر اليها باعتبارها "فضول نظري" وفقاً لعبارة بلومنبرغ. بل وأكثر من هذا، يعتقد ان الطرح العلائقي بين المعرفة والسلطة يسمح بتجاوز الفضاءات الثلاثة لكانط والاجناس الثلاثة للمصلحة التي اقترحها هابرماس.

وهكذا يخلص رورتي الى انه بدلاً من اتباع طريقة ديكارت التي فصلت بين المعرفة والسياسة، علينا باتباع طريقة بيكون مع إضافة وجهة نظر ديوي التي تقوم على الجمع بين العلم والدين، بين الذكاء والإلهام أو الوحي(٢). أي ان الخروج من صراع الحداثة وما بعد الحداثة، من صراع السرديات الكبرى والجزئية، إنما يكون بالعودة الى ديوي والى فكرته في معالجة المشكلات اليومية بدلاً من الدين التقليدي، واعطاء الاولوية «للنقد الاصيل»(٣). وعليه فإن حل صراع الحداثة وما بعد الحداثة يكون في نوع من البرغماتية التي يحاول تأسيسها رورتي عبر مختلف أعماله.

سادساً ـ تعقيب نقدي

إذا كان الخلاف قائماً بين فلاسفة الحداثة وما بعد الحداثة، فإن هنالك من الفلاسفة من لا يقاسمهم هذا الطرح، ويرى ان هذه الإشكالية غير أصيلة، ونخص بالذكر في هذا السياق الفيلسوف الكندي تشارلز تايلور (١٩٣١)، الذي يذهب في كتابه **منابع الذات: تشكل الهوية الحديثة**، الصادر سنة ١٩٩٨، إلى أن فكرة القطيعة بين الحداثة وما قبلها أو ما بعدها فكرة مبالغ فيها، لذا وجب الأخذ بعين الاعتبار أشكال الاستمرارية القائمة. من هنا يركز على بعض النواحي السلبية في الحداثة أو "المقلقة في الحداثة" على حد تعبيره، تلك المظاهر الذي يمكن نعتها بالتقهقر والانحطاط مقارنة بالتقدم الذي حققته الحضارة.

(١) *Ibid.*, p. 193.

(٢) *Ibid.*, p. 195.

(٣) *Ibid.*, p. 195.

ويشير تايلور في هذا السياق الى ثلاثة مجالات تظهر جوانب القلق في الحداثة وهي: الفردانية individualisme، وتفكك العالم/التذرير/ نزع الغلالة السحرية عن العالم disenchantment du monde ، وضياع الحرية في مجتمع تقني صناعي. إن الفردانية تحمل في نظره معنيين متعارضين: هنالك المعنى الايجابي الذي أصبح مثالاً أخلاقياً، وهنالك المعنى السلبي الذي يرتبط بالأنانية. فلا شك في ان الفردية تعد أهمّ مكتشفات الحداثة، حيث مكنت الإنسان في العالم الحديث من ان يختار وان يفعل ويسلك وفقاً لقناعاته وان يتحكم في وجوده بطرق مختلفة. فهنالك تنظيم قانوني يحمي هذه الفردية، ولا يزال يعتقد ويدافع من أجل توسيع هذا المجال، لكن هذا المجال يعاني من مظاهر سلبية أهمها الأنانية والانغلاق على الذات أو العزلة. كما لاحظ تايلور ان الحداثة أعطت الأولوية لما سبق وحللته مدرسة اكسفورد، ألا وهو إعطاء الأولوية للعقل الأداتي، وتتمثل هذه العقلانية الأداتية بعمليات العقلنة التي يخضع لها الأفراد والجماعات والتركيز على الفعالية القصوى والإنتاج أكبر قدر ممكن، واعتبار هذه الأمور بمثابة معايير للنجاح. إن هذا العقل الأداتي بمعاييره يشكل تهديداً للحريات الفردية والجماعية.

كما ان الحداثة في تركيزها على العلمنة وفصل الدين عن الدولة، قامت بتفكيك العالم واستبعاد وتهميش الدين، لكن هذه الحداثة بقيت في اطار محدود. فبعض البلدان غير الغربية تجمع بين الحداثة والدين مثلما يحصل في الهند مثلاً. من هنا يدعو تايلور الى العودة الى الدين، على ان هذا الدين الذي يدعو اليه يختلف عن الدين الرسمي وخاصة النظرة الكلية او الشمولية التي يتمتع بها، طارحاً سؤالاً أساسياً وهو: هل يمكن ان تكون هنالك أخلاق من غير دين؟ وبالاعتماد على ألكسيس دي توكفيل صاحب كتاب **الديمقراطية في أمريكا**، يرى تايلور ان التجربة الأمريكية استطاعت ان تحافظ على الدين. فاذا كانت قيم الحداثة المتمثلة في الحرية والكرامة قد قسمت الناس وعزلتهم، فإن الدين يمكن ان يلعب دور المُوازن. كما ان الهوية يمكن ان تقرب بين الناس، ولذا يدعو الى ما يسميه بالهويات القوية من خلال سياسة الاعتراف بالكرامة الإنسانية بين الأفراد. وكل هذه الحالات يصفها تايلور بما يسميه بنزاعات الحداثة[1].

ومما لا شك فيه ان وجهة نظر تايلور تعتمد بشكل أساسي على الطرح الأخلاقي

---

(١) Charles Taylor, *Les sources du moi, la formation de l'identité moderne*, traduit de l'anglais par Charlotte Meelancon, Ed. Seuil, Paris, 1998, pp. 617 - 650.

والسياسي، من هنا خلافه مع أنصار الحداثة وما بعد الحداثة على السواء، لأنه يرفض الطرح النسبي للأخلاق ويدعو الى ما يسميه "المثال الأخلاقي القوي"، وذلك بالبحث عن "الأصالة" التي تعني الشعور الحديث بالهوية الشخصية.

لقد كانت الفردية عنصراً أساسياً للتحرر، إلا أنها أصبحت تميل أكثر فأكثر نحو العزلة والانطواء والأنانية، وتراجعت الروابط ما بين الذات والآخر التي من دونها لا يمكن تأسيس الهوية. ان الهوية الحديثة تتميز بصفتين أساسيتين هما: أخلاق الأصالة éthique de l'authenticité، والتأكيد على الحياة العادية affirmation de la vie ordinaire. ان الحياة العادية ترتبط بالوجود الإنساني المتعلق بالإنتاج وإعادة الإنتاج، وبالعمل وصناعة الخيرات الأساسية للحياة، وبالتناسل والحياة الجنسية القائمة على الحياة العاطفية. من هنا تكتسي علاقة الرجل بالمرأة أهمية قصوى، ومن هنا أيضاً ضرورة التأكيد على ان الحياة العادية قد أصبحت من الأفكار القوية في حضارتنا الحديثة. اما الجانب الآخر فمرتبط بالأصالة، إذ إن كل انسان له طريقته في الحياة، وكل انسان يبحث عن تشكيل حياته الخاصة، وهذه فكرة قريبة من فوكو المتعلقة بأسلبة الوجود وفن الوجود، وتتناول حياة الإنسان الأخلاقية والجسدية والطبية والنفسية. وهذه الأصالة هي التي جعلت من الإنسان الحديث يبحث عن المصادر الأخلاقية لوجوده في ذاته، تلك المصادر المتعلقة بتجربته، وهي كلمة مستعملة كثيراً عند فوكو . ولكن ما يميز تايلور انه رغم قوله هذا، فهو لا يقع في النسبية الأخلاقية، كما سنبين لاحقاً في القسم الثالث من هذا الكتاب.

كما ان العلمانية قامت بنزع المقدس وتذرير العالم وفقاً لعبارة ماكس فيبر. فلقد عملت الحرية الحديثة على هدم المراتب القديمة التي أكدتها النظرة الدينية إلى العالم. من هنا أصبح الوجود الإنساني لا معنى له فعلياً خارج التجربة الذاتية والميزة الحوارية الأساسية، أي خارج الرابطة التي تقوم بين الأنا والآخر. من هنا فإننا نتحدد من خلال الحوار، مرة بالتعارض ومرة بالتماثل مع الآخرين. وهنالك حوارات تستمر حتى بعد الموت او بعد غياب الآخر، كالحوار مع الوالدين ومع الأحبة الذين فقدناهم. من هنا نقده لخطاب ما بعد الحداثة، لأنه يرى ان الأصالة تكمن في الذات فقط بعيداً عن الآخر، ولهذا يصف هذا الخطاب بأنه غير منتج، بل يخرب ويهدم شروط الأصالة ذاتها.

وبهذا المعنى يكون تايلور ناقداً بل ومناهضاً للتيارين: تيار ما بعد الحداثة القائم على النزعة النسبية الرافضة لوجود قيم متعالية، والتيار المحافظ الذي يمثله على سبيل المثال ألان بلوم. هذا في حين يرى ان الأصالة هي تلك الحركة التي تؤكد على

الذات وطبيعتها الخاصة واستقلالها، رغم ما تحمله من منزلقات التمركز الذاتي égocentrisme والعدمية nihilisme التي عبَّر عنها فلاسفة ما بعد الحداثة وبخاصة ليوتار ودريدا وفوكو.

ولقد خص تايلور الحداثة ونقدها بكتاب أساسي حمل عنوانه دلالة أساسية ألا وهو **قلق الحداثة** *Malaise de la modernité*، بيَّن فيه ضياع المعنى وخسوف الغايات وتراجع الحرية، وذلك بسبب النزعة الفردية التي تحولت إلى انطواء وأنانية، وتقدم العقل الاداتي واعتبارات الفعالية كأسبقية الوسائل على الغايات الأساسية، وأزمة المواطنة والمشاركة السياسية. وأصبحت جميع المشكلات ذات طابع تقني تتطلب الفعالية، وهو ما يقربه من منظور ادغار موران في كتابه **في سبيل إقامة سياسة حضارية** *Pour une Politique de civilisation*، الذي يرى ان الحضارة الحالية التي تقودها أوروبا وأمريكا، تمر بأزمة عميقة ومتعددة الأشكال، بحيث تحولت جميع المكاسب التي حققتها خلال القرون الماضية الى مشاكل مستعصية، وتأزمت الأسس ذاتها التي انطلقت منها هذه الحضارة.

فعلى سبيل المثال لا الحصر، إن أحد الأسس المشكّلة للحضارة الغربية هو الإيمان بقيمة الفرد، الذي تم التعبير عنه بالنزعة الفردية، وهي فكرة اكتشفها العصر الحديث وبلورها عصر التنوير. هذا الأساس تحول الى مشكلة مستعصية في المرحلة المعاصرة، بحيث تحولت الفردانية الى نزعة مضادة لقيمة الفرد وذلك بظهور أشكال من التذرير Atomisation، أي تحويل الفرد الى ذرة ضمن بنيات عامة وشاملة وقاهرة. كما تعرَّض الفرد المعاصر إلى أشكال من العزلة القاتلة بفعل التحولات الكبرى التي طرأت على الأسرة من حيث بنيتها وطبيعتها وما نتج عنها من علاقات اجتماعية وعاطفية مغايرة. هذه العزلة أدت الى شيوع ظاهرة التمركز الذاتي او الانغلاق على الذات Egocentrisme، وهو ما أدى بدوره إلى تراجع الأشكال المختلفة للتضامن الاجتماعي.

والتقنية التي تُعتبر أحد الأسس المركزية للحضارة المعاصرة، قد طرحت مشكلات أكثر تعقيداً. فهذه التقنية التي حررت الإنسان من قيود كثيرة، وحققت له الكثير من الإمكانيات وسخَّرت له الكثير من الطاقات، قد حوّلت الإنسان المعاصر والمجتمعات المعاصرة إلى نوع من الآلة الرهيبة، آلة محكومة بمنطق الحساب والأرقام والتكميم والقياس، وتسببت في الكثير من المشاكل على رأسها مشاكل البيئة والتلوث وكل المخاطر التي يواجهها المحيط الطبيعي للإنسان.

وحتى العلم ذاته، الذي كان بالنسبة لعصر النهضة في الحضارة الغربية قوة

وسلطة لا يرقى إليها الشك، كما ذهب إلى ذلك الفيلسوف الإنجليزي فرنسيس بيكون، هذا العلم أصبح في زماننا موضوع شك وريب، لأنه أصبح يحمل في طياته سلبيات ومخاطر ليس اقلها الرعب النووي الذي يهدد مصير الإنسان والحياة على الأرض.

وعليه، فإن كل ما يمثل الحضارة المعاصرة من أوجه إيجابية وعوامل ناجعة، متضمنة في كلمة التقدم بمختلف مظاهره، وخاصة ذلك التقدم الخطي المتصاعد، الذي يفيد من بين ما يفيد أن حاضرنا أفضل من ماضينا وان مستقبلنا أفضل من حاضرنا؛ هذا التقدم الذي تحول الى مثال لجميع المجتمعات الغربية والشرقية على السواء، نراه اليوم ينهار مثل انهيار الكثير من الأساطير. من هنا يجب ان نعترف كما يقول الفيلسوف وعالم الاجتماع إدغار موران بأن «الحضارة الصناعية والتقنية والعلمية قد خلقت مشاكل أكبر من تلك التي تقوم بحلها»[1].

ان هذه الأزمة البنيوية للحضارة الغربية، هذه الأزمة المتعددة الوجوه والمستويات، لا تخص المجتمعات الغربية فقط، وإنما تشمل العالم كله، وذلك نظراً للطابع العالمي لهذه الحضارة، التي تقوم بتوحيد جميع أشكال التنظيم والتسيير الاجتماعي والاقتصادي للإنسان. من هنا فإن ما تطرحه من مشاكل لا يلزم جهة معينة من العالم ولا ناحية من نواحيه، وإنما طبيعة هذه المشاكل أنها عالمية مع اختلاف في الدرجة. وإن هذا ما يتم التعبير عنه منذ أكثر من عقد بمفهوم "العولمة"، خاصة وان جميع المجتمعات من دون استثناء يُذكر تعمل، وإنْ كان ذلك بطرق مختلفة وبأشكال متعددة، على قيام تنمية لها قدرة تنافسية كبيرة، ولكنها تنمية كمية بالدرجة الأولى وفي المقام الأول، وتعتمد تقريباً على الوسائل التقنية والصناعية ذاتها، سواء في الشرق أم في الغرب.

ان هذه التنمية، في رأي عالم الاجتماع موران، قد طورت جانباً واحداً من حياة الإنسان هو الجانب الاقتصادي، وأهملت جوانبه الإنسانية والأخلاقية الأخرى. يتساوى في هذا المنحى والتوجه المجتمعات المسماة متقدمة والمجتمعات المسماة متخلفة او السائرة في طريق النمو. وجميع الحلول المقدمة سابقاً لهذه المشاكل، قد تم تجاوزها وإعادة النظر فيها، ولذا فإن من بين التحديات الكبرى لإنسان الألفية الثالثة هو ان يجد حلولاً جديدة لمشكلات الحضارة الصناعية. ومن بين أهم هذه التحديات، انه ما كان يُعتقد سابقاً بمثابة حلول اقتصادية لحاجات الإنسان، والقائمة

(١) Edgar Morin, *Pour une politique de civilisation*, Ed. Arles, Paris, 2002, p. 22.

على استغلال الثروات الباطنية للأرض، قد أصبح اليوم معضلة تنذر بندرة وتناقص هذه الثروات. فالاستغلال اللامحدود لثروات الأرض أصبح يشكل خطراً حقيقياً يتمثل في نضوب الموارد الطبيعية على رأسها الماء والأشكال المختلفة للطاقة.

كما ان من بين التحديات الكبرى لهذه الحضارة التفاوت بين التقدير الكمي والتقدير النوعي الذي يتم في الغالب على حساب النوعي، وذلك راجع الى كون هذه الحضارة تقوم على الكم والعد والحساب، واستبعاد للجانب الكيفي والنوعي لحياة الإنسان. والمأساة كما يقول موران أن «الحب والمعاناة والرغبة والمتعة والشعر تدخل في الباب النوعي ولذا يتم تجاهلها»[١]. علماً بأن هذه النزعة الكمية للحضارة الصناعية لم تفلح في حل اكبر وأخطر مشكلة من مشاكلها ألا وهي البطالة. فجميع الأيديولوجيات والنظريات في التسيير والإصلاح، وقفت عاجزة أمام مشكلة البطالة التي يواجهها إنسان الألفية الثالثة، وما يترتب عنها من آثار سلبية، لعل أولها كيفية تقدير الفرد لذاته وإدراكه لهويته، وهي مشكلة كما تشير جميع الدلائل تزداد تفاقماً يوماً بعد يوم.

وبما ان الحضارة الغربية وصلت إلى هذا المأزق وإلى هذه الدرجة من التأزم، فإن الفيلسوف موران يرى ان وضعها لا يختلف في هذا الشأن عن وضع جميع الحضارات التي سبقتها، والتي وصلت إلى هذا الانسداد، بحيث لم يبقَ أمامها إلا أحد الخيارين: إما التقهقر والتراجع والانحطاط، وإما التغيير والتجديد في مختلف النظم التي تشكلها. ويعتقد موران ان العولمة رغم جوانبها التخريبية والهدامة، وخاصة ذلك الجانب المتمثل في اقتلاع الثقافات الخاصة وتوحيد الهويات المتنوعة، إلا أنها في نظره تبقى إمكانية جديدة ومهمّة أمام إنسان الألفية الثالثة، وتظهر هذه الإمكانية في «الأشكال المختلفة للتواصل والتفاهم بين الناس مما يؤدي إلى أشكال مختلفة من التهجين»[٢].

إن هذه المحطة الواعدة للعولمة لا يمكن لنا بلوغها ما لم نؤصِّلها ـ كما يقول ـ في وعينا، وذلك بالاستناد إلى الفكرة التالية: إننا جميعاً ورغم اختلاف ثقافاتنا ولغاتنا وأدياننا وأوطاننا وتاريخنا، نشكّل مواطني هذا العالم، سواء كنا أوروبيين أم آسيويين أم أفارقة أم أمريكان. وان الوعي الجديد بالجماعة الإنسانية، وبمصير الأرض والمعمورة، هو الشرط الضروري لتغيير آلية ونظام الحضارة الغربية الصناعية القائم إلى حد الآن. وبهذا الشرط، يعتقد فيلسوفنا بأننا يمكن أن نتجاوز الحروب الإثنية او

---

(١) *Ibid.*, p. 167.

(٢) *Ibid.*, p. 182.

العرقية وأشكال الهيمنة المختلفة، وما تؤدي إليه من صراعات قومية تمثل من دون أدنى شك الجانب السلبي لعملية توحيد العالم.

من هنا يقترح موران، ضرورة إقامة بعض المؤسسات العالمية بشأن البيئة والطاقة والتنمية الإنسانية، أي انه يجب تجاوز الطرح الفردي والوطني إلى الطرح العالمي، وذلك نظراً لتشابك المشاكل المعاصرة. وسياسة الحضارة التي يدعو إليها الفيلسوف وعالم الاجتماع ادغار موران، هي تلك السياسة التي تجعل الإنسان مركزاً لكل سياسة ممكنة، أي جعل الإنسان وسيلة وغاية في الوقت ذاته. ولتحقيق ذلك يجب القيام بإصلاح فكري يشمل إصلاح مؤسسات التربية والتعليم والبحث، وان العامل المقرر في هذا الإصلاح هو ضرورة ربط جميع المعارف والعلوم والتخصصات بعضها ببعض، وضرورة التركيز على مفهوم "المركَّب"، لأنه يعبِّر عن السمة المركزية للكائن الإنساني، وبالتالي لا يمكن إقامة "سياسة حضارية" ما لم تكن هنالك مفاهيم ونظريات تعكس هذا التعقد وقادرة في الوقت نفسه على التعبير والربط بين مختلف المعارف والتخصصات. ففي هذه المرحلة الكوكبية من عمر الكرة الأرضية، أصبح من المحال فصل المشاكل الوطنية عن المشاكل العالمية، وكذلك استحالة فصل المسائل العلمية بين مختلف التخصصات العلمية والصناعية، مما يؤدي بطبيعة الحال إلى ضرورة قيام تعاون وتبادل سواء بين البلدان المختلفة أم بين الباحثين المنتمين إلى مختلف الاختصاصات العلمية والتقنية[١].

إن هذا الطرح يبين بجلاء ان الأسس التي قامت عليها الحداثة الغربية قد كشفت عن حدودها وعن جوانبها السلبية والايجابية. وان المشروع الحداثي الغربي مدعو إلى إعادة النظر في العديد من قيمه ومبادئه، وان يأخذ بعين الاعتبار المستجدات التاريخية والعلمية والفكرية.

وإذا كانت ما بعد الحداثة قد مثّلت صورة نقدية جذرية لهذه الأسس، ولم تستطع ان تقدم بديلاً قابلاً للتطبيق يُخرج الإنسانية من حالة الأزمة التي تعيشها، فإن أشكال النقد الموجَّهة للحداثة من داخل المشروع الحداثي، تؤكد على ضرورة إعادة النظر في تلك الأسس والقيام بالإصلاح المناسب للوضعية التاريخية التي تمر بها الإنسانية وبخاصة بعد التطورات العلمية والاقتصادية والثقافية الكبيرة التي تعرفها في الألفية الثالثة.

---

(١) الزواوي بغوره، «العلوم البينية ودورها في الإصلاح التربوي والتجديد الحضاري، مقاربة ادجار موران»، في مجلة : **فصول**، مجلة النقد الأدبي، العدد ٧٢، شتاء ٢٠٠٨، ص. ٤٧ ـ ٤٨.

إن إصلاح مشروع الحداثة الغربية يتطلب، من بين ما يتطلب، إعادة النظر في العلاقة بالآخر، وفي مفهوم الكونية الخاصة التي عممتها الحداثة، وفي مفهوم التقدم الكمي، الذي يجب ان يستجيب لأنواع التكيف المناسب للإنسان في هذا الكون، وان يتم ذلك بوسائل سلمية، ووفقاً لقيم الحرية والمساواة.

ولعلّ الخطوة الأولى في هذا الإصلاح لمشروع الحداثة الغربية، يبدأ من فحص القيم التي يقوم عليها هذا المشروع، والتي تتمثل في قيم عصر التنوير التي استقت منه الحداثة قيمها وقامت ما بعد الحداثة بنقدها، وهو ما سنحاول دراسته في الفصول القادمة من هذا الكتاب.

الفصل الثالث

التنوير

رسم الفنان شارل نيكولا ـ كونتي في لوحة من لوحاته، الحقيقة في صورة امرأة مشعة ومضيئة بالأنوار، وعلى يمينها العقل والفلسفة ينزعان عنها الحجاب. إنها اللوحة التي تعبِّر عن عصر التنوير، وتلخص رؤية وإدراك القرن الثامن عشر الأوروبي لنفسه ولذاته، بوصفه قرناً متميزاً عن غيره؛ إنه قرن العقل والفلسفة. وقد عبَّر عن هذه الفكرة الكاتب بيار بايل في **قاموسه التاريخي النقدي** (١٦٩٦ ـ ١٦٩٧)، الذي كان له الأثر الكبير على مثقفي عصر التنوير، بأنه يحيا في قرن يستنير يوماً بعد يوم[(١)].

ولقد اتخذ هذا القرن من النور علامة وإشارة ورمزاً، ليؤكد على نور العقل والمعرفة والعلم، في مقابل ظلمة وعتمة الجهل. يقول بول هازار: «إن النور او بعبارة أفضل، إن "الأنوار" ما دام الأمر لا يتعلق بشعاع واحد بل بباقة من أشعة تتجه نحو كتل الظلام العظمى التي لا تزال الأرض مغطاة بها، تلك هي الكلمة السحرية التي يروق للعصر ان يقولها ويرددها. . .»[(٢)]. فما هو التنوير؟ وما هي العوامل التي ساعدت على قيام عصر التنوير؟ وما هو مضمونه الفلسفي؟

أولاً ـ في المصطلح وتاريخه

على عكس مصطلحي الحداثة وما بعد الحداثة، فإن مصطلح التنوير لا يحيل الى وجهات نظر مختلفة، وإنما الى معان محددة، يمكن إجمالها في معنيين أساسيين معنى

(١) بول هازار، **أزمة الضمير الأوروبي، ١٦٨٠ ـ ١٧١٥**، ترجمة جودت عثمان ومحمد نجيب المستكاوي، دار الشروق، ١٩٨٧، ص ١٠١ ـ ١١٧.

(٢) بول هازار، **الفكر الأوروبي في القرن الثامن عشر، من مونتسكيو الى ليسنج**، نقله الى العربية محمد غلاب، مراجعة ابراهيم مدكور، ج١، دار الحداثة، بيروت ـ لبنان، ط٢، ١٩٨٥، ص٤٢.

ديني يعني "نور اللّه" ومعنى فلسفي يعني "نور العقل"[١]. والتنوير او الأنوار هي الكلمة التي نترجم بها الكلمة الفرنسية les lumières او الكلمة الانجليزية enlightens او الكلمة الألمانية aufklarung، ثم انتشرت الكلمة في مختلف اللغات الأوروبية.

وتفيد الكلمة في أصلها اللاتيني "نور الإيمان" الذي اصبح في القرن الثامن عشر يعني "نور العقل" . ويؤكد عديد المؤرخين والدارسين انه ومنذ سنة ١٧٨٩ أصبح متداولاً ومقبولاً القول «إننا نعيش ونحيا في عصر التنوير»[٢].

ومما لا شك فيه ان الربط بين المعرفة والنور، كان ربطاً قديماً يعود على الأقل إلى أفلاطون الذي ربط بين المعرفة والنور من خلال أسطورة الكهف، وإلى المسيحية التي ربطت بين النور واللّه، وكذلك الحال في الإسلام، حيث نصت الآية الكريمة: «اللّه نور السموات والأرض مثل نوره كمشكاة فيها مصباح المصباح في زجاجة الزجاجة كأنها كوكب دريٌّ يُوقد من شجرة مباركة زيتونة لا شرقية ولا غربية يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار نور على نورٌ يهدي اللّه لنوره من يشاء ويضرب اللّه الأمثال للنَّاس واللّه بكل شيء عليم»[٣].

وفي العصر الحديث تحدث الفلاسفة عن نور الطبيعة وربطوه بنور العقل، كما بيَّن ذلك ديكارت ومن بعده الديكارتيون عموماً، وخاصة في مقالته «البحث عن الحقيقة بواسطة نور الطبيعة». وفي هذا السياق يؤكد بعض المؤرخين ومنهم شارل سوريل Ch. Sorel، أنه ابتداء من سنة ١٦٧١، حلت كلمة التنوير محل الفكر والذكاء. وأنها شاعت وانتشرت بين الناس لتؤكد على الإيمان والفخر بتقدم الإنسان في جميع المستويات، وأنها أصبحت تدل على موقف فكري وأخلاقي وانتماء سياسي وتاريخي واع بحقبة جديدة غنية بالإمكانيات العديدة.

ولقد عبَّر معظم فلاسفة هذه الحقبة عن هذه القناعة، سواء تعلق الأمر بمونتسيكيو أو روسو أو فولتير أو ديدرو أو كانط وغيرهم ، فلقد أصبح النور معاشاً اكثر من ذي قبل، وأصبحت الفلسفة تنير العقول، والنور مرادفاً للتقدم كما بيَّن ذلك تورغو Turgot قبل كوندورسيه Condorcet من ان تقدم البشرية يسير في خط مستقيم، وعبَّر فلاسفة "الموسوعة" على هذا التوجه في فهم التنوير خير تعبير.

---

(١) *Encyclopédie philosophique universelle*, tome 1, *les notions philosophiques*, Ed, PUF, Paris, 2002, p. 1513. Article «lumière»,

(٢) بول هازار، **الفكر الأوروبي في القرن الثامن عشر**. . . مرجع سابق، ص٤٣.

(٣) سورة النور، الآية ٣٥.

لقد ارتبط التنوير في هذه المرحلة بالفلسفة والنقد ارتباطاً كبيراً، وعبَّر الفلاسفة الفرنسيون، وعلى رأسهم فولتير، عن نزعة نقدية كبيرة للمجتمع والدين ودافعوا عن قيم الحرية والتسامح وضرورة الفصل بين الدين والعلم وبين الدين والدولة، وخاصة الدين المسيحي في صورته الكاثوليكية. وتدعم هذا التوجه العقلي والنقدي بالعلم الطبيعي والاكتشافات الطبيعية، التي عمل على نشرها بين الناس فلاسفة الموسوعة في فرنسا عموماً، وقام بهذا الدور فولتير على وجه الخصوص، وذلك لقناعتهم وإيمانهم بأنه بالعلم والعقل يستطيع الإنسان ان يحقق التقدم والسعادة.

ولقد أصبح التنوير في نهاية القرن الثامن عشر، حركة فكرية وثقافية عالمية، تدعو الى اعتماد مبادئ العقل والعلم والحرية والتقدم، وشكلت "طليعة" ثقافية وسياسية لقيام الثورة الفرنسية التي أعلنت عن حقوق الإنسان والمواطن.

وتميزت هذه الحركة بانتشارها في مختلف البلدان الأوروبية مع فوارق في الدرجة، فكان لانجلترا دور السبق، ثم لحقت بها فرنسا التي لعبت دوراً بارزاً في هذه الحركة، بل نستطيع القول ان تعميم ونشر قيم التنوير بين الناس قام بها الكتَّاب والمفكرون الفرنسيون المعروفون بـ"الموسوعيين" وهم هلفيثيوس ودي لامتري ودولباخ وديدرو وروسو وفولتير ومونتسيكيو. فما هي الأسباب التاريخية التي أدت إلى قيام هذه الحركة؟ وما هي مميزاتها العامة؟

ثانياً ـ في الخلفية التاريخية

التنوير من الناحية التاريخية، يشير إلى القرن الثامن عشر عموماً، والى حقبة تاريخية أوروبية عُرفت بصعود البورجوازية من الناحية الاقتصادية، والنزعة الليبرالية من الناحية السياسية، والنزعة العقلية النقدية من الناحية الفلسفية، والنزعة الكلاسيكية الجديدة من الناحية الفنية، والنزعة التقدمية من الناحية التاريخية.

على انه لا يمكن فصل هذا القرن عن القرون التي سبقته وخاصة القرنين السادس عشر والسابع عشر، وما عرفته أوروبا في هذه الفترة من أحداث سياسية واقتصادية وعلمية، حيث يرى المؤرخون ان الفترة التي تلت الثورة الانجليزية سنة ١٦٦٨ ونهاية حروب الدين وتوقيع معاهدة واستفاليا سنة ١٦٤٨[1]، أتاح كل ذلك لأوروبا استقراراً

---

(١) معاهدة وستفاليا، معاهدة تم التوقيع عليها بتاريخ ٢٤ تشرين الأول/اكتوبر ١٦٤٨، وذلك عقب نهاية حرب الثلاثين سنة بين فرنسا وهولندا من جهة، وبين اسبانيا والإمبراطورية الرومانية المقدسة من جهة أخرى، وقد أعادت هذه المعاهدة صياغة العلاقات السياسية والدينية في القارة =

نَسبياً مكّنها من تطوير قدراتها الاقتصادية والعلمية والعسكرية.

ولقد استفاد عصر التنوير من الفلسفة العقلية والتجريبية التي أسسها ديكارت وبيكون ولاحقاً الديكارتيون والتجريبيون على اختلاف اتجاهاتهم، على الرغم من التعديلات والتغييرات التي أدخلوها على مضمون العقل والعلم والأخلاق.

على انه، وفي جميع الأحوال، يجب النظر إلى التنوير على انه حركة تاريخية وعملية فكرية وسياسية، وليس مذهباً او نظرية او نظاماً؛ إنه عبارة عن رؤية وطريقة وموقف فكري وثقافي يقوم على الإيمان بالعقل والعلم والحرية والتسامح والتقدم والسعادة البشرية.

فإذا كان الفكر الغربي الحديث قد تشكّل في عصر النهضة، فإن هذا الفكر قد تبلور في القرن الثامن عشر، أي في تلك الفترة التي يؤرخ لبدايتها عادة بصدور كتاب جون لوك **مقال في الفهم البشري** سنة ١٦٩٠، وتنتهي بصدور كتاب كانط **نقد العقل الخالص** سنة ١٧٨١، أي ما بين ١٦٨٠ و١٧٧٠، «بل قُل حتى ١٧٨٠ ايضاً - بالتقدير الإجمالي - ترسخ واقع جديد مكثف، تصعب الإحاطة به، ولكنه رغم هذا غير قابل للجدال او الرفض هو : "أوروبا عصر الانوار"»[1].

وإذا كان هذا القرن قد تأثر بشكل كبير بالعلم الطبيعي والاكتشافات العلمية، فانه قد تأثر بالأحداث السياسية وخاصة بالثورة الانجليزية سنة ١٦٦٨ التي أكدت على حق الشعب في تحديد شكل الحكومة، وأدت إلى قيام ثورة تحريرية في أمريكا سنة ١٧٧٦، وتُوّجت بالثورة الفرنسية التي قامت سنة ١٧٨٩ وأعلنت مبادئ حقوق الإنسان والمواطن.

كما أدى الإصلاح الديني إلى نقد الكنيسة الكاثوليكية، وخاصة بعد ظهور طوائف دينية عديدة أهمها البروتستنتية. ولم يعد الشخص غير المتدين يتعرض لمضايقات الكنيسة، ونتج عن هذا، بطبيعة الحال، تحطم الوحدة المسيحية، من هنا ظهرت أفكار حول التسامح الديني وضرورة الفصل بين الكنيسة والدولة، وأصبح الفرد يقرر بنفسه مسائل إيمانه.

= الأوروبية، ووضعت المعايير الأولى للدولة الحديثة، وبموجب مواد هذه الاتفاقية، منحت السيادة والاستقلال الكاملين لكل دول الإمبراطورية الرومانية المقدسة، وجردت الإمبراطورية المقدسة من معظم سلطاتها تقريباً.

(١) بيير شونو، **الحضارة الأوروبية في عصر الانوار**، ترجمة سلمان حرفوش، دار كنعان للدراسات والنشر والخدمات الإعلامية، دمشق، ٢٠٠٣، ص٧.

كتب إرنست كاسيرر في هذا السياق، يقول: «إن أشد القوى الفكرية في عصر التنوير لا تكمن في رفض ذلك العصر للإيمان، بل تكمن في الصورة الجديدة التي تبدى فيها الإيمان، وفي الشكل الجديد الذي تجسد فيه الدين»[١].

كما أدت الاكتشافات العلمية إلى تغير في فهم الحقيقة. فإذا كانت الحقيقة حتى عصر النهضة تعني أساساً الحقيقة الدينية والإلهية، فإن هذه الحقيقة بدأت في التغير شيئاً فشيئاً، مع عصر النهضة ومجمل الاكتشافات العلمية، لتصبح في القرن الثامن عشر تعني أساساً الحقيقة التي يمكن اكتشافها عن طريق البحث والملاحظة والتجربة، وان هذه الحقيقة لم تعد حقيقة كاملة بل حقيقة جزئية متدرجة تخضع لمعايير الصحة والخطأ، أي أنها حقيقة إنسانية ونسبية. على ان جديد العلم في هذه المرحلة هو سيطرة النموذج النيوتوني، او كما قال إشعيا برلين في كتابه **عصر التنوير: فلاسفة القرن الثامن عشر**: «اذا كان النموذج الذي سيطر على القرن السابع عشر هو النموذج الرياضي، فإن النموذج الآلي (الميكانيكي وبصورة خاصة نموذج النظام النيوتوني) هو الذي سيطرة على العلوم في القرن التالي»[٢].

ولقد ساعدت الاكتشافات العلمية على قيام ثورة صناعية وعسكرية وبحرية، كان مهدها بريطانيا. ثم انتقلت هذه الثورة العلمية والتقنية إلى فرنسا ومكنتها من ان تصبح منافسة لبريطانيا وقائدة للعالم.

وظهر، في هذه الفترة، ما سمي بنزاع القدماء والمحدثين في الأدب، اي الاختلاف في العلاقة بين القدماء والمحدثين، فظهر أنصار الجديد والحديث وأنصار القديم والتراث. فعلى سبيل المثال ظهر كتاب للأديب الانجليزي سويفت بعنوان **معركة الكتب** أشاد فيه بالثقافة الإغريقية وأقرّ بأنها الثقافة التي لا يمكن التفوق عليها. في حين رد عليه المحدثون بالقول ان الثقافة الإغريقية ما هي إلا رقم يجب تحطيمه، وقرروا انه لا جدوى من التشبث بالقول بأن القدماء حتماً ارفع منا منزلة وأسمى شاناً. ونتج عن هذا النزاع ظهور قضية او مسألة التقدم في التاريخ، وهي مسألة تؤكد ان الجديد والإبداع ليس بدعة ولا هلوسة وإنما هو تعبير عن الجهد الإنساني الطبيعي.

وهنالك مظهر آخر شديد الخطورة ، ميّز القرن الثامن عشر عن بقية القرون الأوروبية، الا وهو التحول الذي أصاب حقل اللغة، حيث شرع في استعمال وكتابة

---

(١) Ernst Cassirer, *La philosophie des lumières*, tra. par Pierre Quillet, Paris, Ed. Fayard, 1966, p. 28.

(٢) ايسايا برلين، **عصر التنوير: فلاسفة القرن الثامن عشر**، ترجمة فؤاد شعبان، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دمشق، ١٩٨٠، ص١٠.

اللغات المحكية بدلاً من اللغة اللاتينية، وبذلك ارتفع، كمال يقول بيير شونو، حاجزان: «اما الحاجز الأول فبدأ بالتلاشي، لأن اللغة اللاتينية أخذت تفقد امتيازها، واما الحاجز الثاني فترسُّخُ "اللغات المحلية". وقد يطيب لي - يضيف المؤرخ شونو - التحدث بهذا الصدد عن حاجز جديد قائم على محو الأمية جماعياً، وابعد من هذا: اكتساب درجة فعالة في القراءة لمجموعات سكانية لم يعد بالإمكان تجاهل وجودها في الغرب»[1]. ومنذ ١٦٨٠ - ١٦٩٠ بدأ الغرب يكتب بالعامية، وهو ما ادى الى ظهور الآداب وبخاصة أدب المراسلات.

وهكذا فإنه ما إن حلّ القرن الثامن عشر، وبناء على هذه العوامل كلها، حتى أصبح الإنسان الأوروبي يملك عن نفسه وعن العالم نظرة او رؤية جديدة، مفادها ان الإنسان يمكن ان يبلغ على هذه الأرض قدراً من الكمال، وان بإمكان الإنسان بواسطة عقله ان يعرف العالم، من هنا سمي هذا القرن نفسه بقرن الأنوار او عصر التنوير كما بيّنا ذلك.

صحيح ان نقد الدين قد بدأ في القرن السابع عشر، فأول كتاب في هذا الموضوع هو للكاهن ريتشارد سيمون Simon وهو **التاريخ النقدي للعهد القديم** الذي صدر سنة ١٦٧٨، وهذا النقد كان مقدمة لما سيصبح ميزة العصر ألا وهو النقد والشك في العقائد والأديان. يقول رونالد سترومبرغ في كتابه **تاريخ الفكر الأوروبي الحديث**: «ولقد تميزت روح عصر التنوير التي ولدت بين عامي ١٦٩٠ و١٧٣٠، بشكيتها الفضولية السابرة لأغوار في الأساطير القديمة، حيث انها لم تسلّم بأي شيء من منطلق العقيدة والإيمان. وهكذا يبدو لنا انه لمن المنطقي ان تكون اشد المناظرات في عصر التنوير إثارة تلك الدائرة حول الدين، بين أولئك الذين يسمون أنفسهم بالربوبيين[2] وبين المسيحيين الأكثر أرثوذكسية. وهنا يجدر بنا ان نسارع الى الإضافة قائلين بأنه كان لعصر التنوير بالإضافة إلى روحه النقدية الجريئة، إيمان خاص بشيء ما يُسمى "العقل"»[3].

لقد كان عصر التنوير عصر التحول من الفكر الديني الى الفكر الدنيوي، وتحول الدين إلى عنصر من عناصر الحياة، ولم يعد الدين مثلما كان في السابق يمثل الحياة،

---

(١) بير شونو، **الحضارة الأوروبية**...، مرجع سابق، ص١٢.

(٢) الربوبيون هم الذين يؤمنون بالله بواسطة العقل.

(٣) رونالد سترومبرغ، **تاريخ الفكر الأوربي الحديث ١٩٦٠ - ١٩٧٧**، ترجمة احمد الشيباني، دار القارئ العربي، القاهرة - مصر، ط٣، ١٩٩٤، ص١٧٣.

او هو الحياة، إن جازت العبارة، بل أصبح جزءاً من الحياة. ولقد قام الفلاسفة بوضع كتب في نقد الدين، منهم جون لوك الذي وضع كتاباً بعنوان **معقولية المسيحية**، واعتبر الدين أساس الأخلاق. كما انتشرت فكرة التسامح، ولجون لوك ايضاً **رسالة في التسامح**، بل ظهرت نزعة وفرقة تعرف بـ"المتسامحين"، وكان مفكرهم البارز هو كاستليون Castellion الذي يرى ضرورة أن «تختزل قواعد الإيمان الى "قواعد قليلة وبسيطة"، وان يكون فيها اقل ما يمكن من العقيدة او "الدوغما" واكثر ما يمكن من الأخلاق المسيحية، والأقل من الحماسة والمزيد من الأعمال»[(١)]. وكان جون لوك من المدافعين عن التسامح والمطالبين بمسيحية معقولة واكثر اعتدالاً.

كان نقد الدين والدعوة الى التسامح، يقومان على الإيمان بالعقل وبقدرته، والعقل في القرن الثامن عشر كان يعني ضمنياً العلم النيوتوني، أكثر مما يعني الفلسفة الأرسطية. وان الطبيعة تخضع لانتظام طبيعي، وان الإنسان يتمتع بحس أخلاقي فطري يدل على "منبع الدين الطبيعي" وهو ما سيحلله هيوم في كتابه **الدين الطبيعي**. على ان هذا النقاش والسجال حول الدين متفاوت بين الأقطار الأوروبية الحاملة لمشعل التنوير في ذلك الوقت، فلقد كان هادئاً نسبياً في انجلترا لكنه كان حاداً في فرنسا[(٢)]، وأدى إلى ظهور بعض الملحدين، الذين وان كانوا لم يتحولوا الى نموذج إلا أن أثرهم كان واضحاً في ثقافة وفكر تلك المرحلة ومن بين هؤلاء الملاحدة دالمبير Dalembert وهيلفيثيوس Helvétius. ومرد عدم انتشار الإلحاد وتحوله الى نموذج ثقافي، يعود في تقدير بعض الدارسين إلى ان الإلحاد تحكمه نزعة تشاؤمية، في حين ان القرن الثامن عشر كانت تحكمه نزعة تفاؤلية بالعلم والعقل والتقدم والسعادة.

والنقد الذي تميز به عصر التنوير، رافقه عنصر آخر قرين به، وميَّزه عن بقية العصور، ألا وهو السخرية والهجاء. ففي مجال الأدب برز الأديب الايرلندي جوناثان سويفت Swift وتبعه في ذلك مونتيسكيو في **رسائله الفارسية** حيث وصف الرهبان بالدراويش، والبابا بالساحر، والطقوس الدينية بالخرافات والأساطير[(٣)].

كما آمنت الحركة الفكرية والثقافية بفكرتين هما: الحرية والكمال، حيث عبَّر فولتير عن الحرية أفضل تعبير، واتخذ لنفسه شعارين أساسيين الأول مؤداه أن «سعادة الإنسان هي في العقل والحرية»، والثاني يقول فيه «قد اختلف معك في الرأي، ولكنني على استعداد لأن أدفع حياتي ثمناً لحقك في الدفاع عن رأيك». وأما الكمال

---

(١) المرجع نفسه، ص١٧٤.
(٢) المرجع نفسه، ص ١٨٠.
(٣) المرجع نفسه، ص١٨٤.

فكان يعني ان «البشر جميعاً يمكنهم ان يبلغوا على هذه الأرض قدراً من الكمال. لقد كان الفكر الغربي حتى تلك اللحظة يظن ان هذا الكمال هو من نصيب المسيحيين دون سواهم وانه يأتيهم نعمة من الرب بعد الموت»[1]. لقد أدى هذا الموقف النقدي في عمومه إلى القول بالعقلانية والمادية والدين الطبيعي، وبذلك فقدت الكنيسة الكاثوليكية الكثير من هيبتها.

ومن بين المميزات الأساسية والرئيسية التي تميز بها فلاسفة عصر التنوير قولهم بمقولة "الطبيعة" التي كانت مفهوماً انسياً ومحبباً، على عكس ما كان الأمر في المسيحية حيث كانت موضوع شك وارتياب: «لقد أضحت الطبيعة في نظر إنسان عصر التنوير هي العالم الخارجي الذي يعيش فيه، عالم موجود حقاً وفعلاً، ويرى في مظاهر التمايز الطبقي وآداب السلوك الاجتماعي، وامتيازات رجال الدين والنبلاء... كل هذا كان موجوداً بالفعل، ولكنها أمور غير طبيعية. لقد كان ذلك الداعية ينظر إلى ما هو طبيعي بمعنى الخير او السوي، والى غير الطبيعي بمعنى السيئ او الشاذ»[2]. ومما لا شك فيه ان مفهوم الطبيعة هذا قد تسرب من مفهوم نيوتن القائم على الانتظام والتسلسل والبساطة، واعتقد الفلاسفة ان هذا المفهوم يمكن ان ينطبق على الفرد والمجتمع، إذا ما انتظمت أفعاله وانتفت منه مظاهر السلوك غير الطبيعية او غير السوية.

كما تميزت هذه الحركة بالقول بالتقدم: «إن التقدم الباهر الذي أحرز في حقلي الفيزياء والرياضيات في القرن السابق، سبَّب تغييراً في الفكرة الشائعة عن طبيعة العالم المادي، وعن طبيعة المعرفة الحق إلى درجة انتصبت معها هذه الفترة حاجزاً بيننا وبين العصور التي سبقتها، كما ان هذا التقدم جعل الأفكار الفلسفية للعصور الوسطى وحتى عصر النهضة تبدو لنا بعيدة وخيالية وتكاد تكون في بعض الأحيان غير مفهومة»[3].

وهذا ما بيَّنه فولتير في كتابه **بحث في أخلاق الأمم وروحها** المنشور سنة ١٧٥٦، حيث أكد على ان مهمة المؤرخ هو ان يفكر في تاريخ الإنسانية بوصفه كلاً يؤلف وحدة وله معنى. وانه لا يجب اعتماد الدين في التاريخ، لأن ذلك يعني تقديم نظرة دينية معينة عن تاريخ البشر، وتحدث في كتابه عن مختلف تواريخ البشر فتحدث عن

---

(١) كرين برينتون، **تشكيل العقل الحديث**، ترجمة شوقي جلال، مراجعة صدقي حطاب، عالم المعرفة، الكويت، ١٩٨٤، ص ١٦٩.

(٢) المرجع نفسه، ص١٧٠.

(٣) ايسايا برلين، **عصر التنوير**، مرجع سابق، ص١٠.

الصين والهند والعرب وبالطبع عن أوروبا، ورأى ان الدين معرقل لحرية العقل، وان التعصب الديني مضاد للتقدم، وان تاريخ الإنسانية، يقوم على التقدم. يقول فولتير: «ان التقدم هو القانون الباطني والمعنى الجوهري لتاريخ العالم، لأن الإنسان كائن عاقل، والعقل يدعوه إلى تحسين أحواله وتمكينه من الحياة السعيدة. ويتجلى هذا التقدم في تطور العلوم والفنون، وفي تهذيب الأخلاق وفي إصلاح القوانين وفي انتشار التجارة والصناعة»[١]، اما عصور الانحطاط والظلام فهي عصور عابرة. وبيَّن ان النظرة الكلية للعقل تثبت ان البشرية تسير من الوحشية إلى الحضارة ومن الظلام الى النور. وان التاريخ العالمي يسير بشكل متواصل في سبيل التقدم وذلك بقيادة العقل. وان موضوع فلسفة التاريخ هو تحقيق الإنسان الكامل باعتباره عملية تتحقق فعلياً[٢].

ولقد واصل هذا النهج كوندورسيه في وصفه لمراحل التقدم الإنساني، التي تبدأ بمرحلة القبيلة والعشيرة، بوصفها أساساً للتنظيم الاجتماعي، حيث يلعب رئيس العشيرة الدور السياسي، وحيث أصبح الإنسان يملك بعض المفاهيم الأولية عن الكون، كاستعماله للسحر والطب القائم على الأعشاب، ويؤمن بمعتقدات سحرية. ثم جاء عصر الرعاة، حيث استأنس الإنسان الحيوان، وظهرت بعض الحرف كالنسيج، وتعامل الإنسان في هذه المرحلة بالمقايضة، وتحول السحر الى نوع من الدين. ثم حلّ عصر الزراعة واختراع الكتابة، وترويض الحيوانات، وامتلاك الأرض، وبذلك ظهر النظام الإقطاعي الذي احتاج إلى الرق، ونظراً لحاجة المزارعين الى بيع منتجاتهم تأسست المدن وظهرت العلوم المرتبطة بها وخاصة الحساب والتدوين، وكانت الكتابة مقصورة على الكهنة. وفي المرحلة الرابعة ظهر تقسيم العلوم وهي العلامة الأولى في تقدم البشر، فلقد تلقى اليونان من العالم الشرقي معارف ومعتقدات دينية مهمّة استفادت منها ونشرتها، فنشأ الفكر الحر وظهرت الرياضيات على يد فيثاغورس، ولكن مشكلة هذا العصر انه لم يعرف التجربة رغم محاولات سقراط إنزال الفلسفة من السماء إلى الأرض.

ثم بدأ عصر تقدم العلوم، وكان ذلك مع أرسطو سواء في تقسيمه وتصنيفه للعلوم، أو في اقتراحه منهجاً يقوم على الاستقراء والقياس. وتدعم في المرحلة الرومانية وخاصة في الإسكندرية إلا ان غلبة المسيحية وضعف الإمبراطورية أدى إلى تدهور العلوم، وتراجع الحضارة الرومانية، وبخاصة بعد ان أدخلت الكنيسة تنظيماً

---

(١) نقلاً عن أحمد محمود صبحي، **في فلسفة التاريخ**، مؤسسة الثقافة الجامعية، ١٩٧٥، ص٧٥.
(٢) المرجع نفسه، ص٧٧.

إقطاعياً يؤدي بالشعوب الى الوقوع فريسة اضطهاد ثلاثي: الملوك والقادة العسكريون والكهنة. وكان الكهنة يشحنون الفكر بالخرافات ويحرضون الأمراء على إعدام وحرق من ينكر أباطيلهم. لكن في الشرق حمل المسلمون تراث اليونان وتقدمت بعض العلوم، وكان ذلك كافياً لتنبيه أوروبا من غفلتها فنهضت، وبعثت العلوم واخترعت الطباعة، وكل ذلك يعود لأسباب أساسية نذكر منها: نفور الناس من سلطة الكنيسة، وفقدان رجال الدين الاحترام الأمر الذي انعكس سلباً على الدين. وتحرر بعض المدن وسعي الملوك إلى التحرر من النبلاء. وقيام الحروب الصليبية وما أدت إليه من احتكاك بالشرق. ونشوء الجامعات التي أصبحت مراكز علم، وهو ما أدى إلى ظهور اختراعات أهمها الطواحين الهوائية، وأجهزة تعيين الاتجاهات كالبوصلة، وظهور معامل الورق، واكتشاف البارود. ومع ظهور بيكون وغاليلي وديكارت، بدأت المرحلة التاسعة من مراحل التقدم البشري، حيث بيّن الأول أهمية المنهج التجريبي وأحدث الثاني ثورة في الفلك وأقام الثالث منهجاً رياضياً. وهكذا استمر التقدم في العلوم الرياضية والفلكية خلال القرن السابع عشر، وما إن جاء القرن الثامن عشر حتى تمثل بشكل كامل هذا التقدم، ودافع عنه شخصيات مثل فولتير ومونتسيكيو وأدى ذلك إلى ثورتين عظيمتين: الثورة الأمريكية والثورة الفرنسية، لذلك أصبح الإنسان يؤمن بالمستقبل المشرق الواعد القائم على العلم واحترام حقوق الإنسان. على ان ما يجب الإشارة إليه هو ان التقدم قبل ان يصبح فكرة فلسفية او تاريخية كان واقعاً يعيشه إنسان القرن الثامن عشر، يتجلى ذلك في الصناعة والاقتصاد والتجارة والعلم والمعرفة عموماً.

وبالطبع فقد احتلت مقولة العقل المكانة الأولى، بل نستطيع القول إنها أصبحت الكلمة السرية في القرن الثامن عشر؛ إنها «كلمة السر العظمى التي تكشف له الكون الجديد الذي يعيش فيه. فالعقل هو الذي سيهدي الناس الى فهم الطبيعة "كلمة السر الثانية" ويفيد المرء بهذا الفهم لصوغ سلوكه وفقاً للطبيعة..»[١]. يرى كاسيرر في كتابه **فلسفة التنوير** ان العقل لم يعد بسيطاً ولا واحداً، وإنما عرف تغيرات، وان عصر التنوير لا يمكن اختزاله في فكرة العقل، لأنه حركة وعملية حيوية وديناميكية، ورغم ذلك فهي ليست استمراراً للأنساق الميتافيزيقية الكبرى للقرن السابع عشر، وانه لا وجود للقطيعة بينهما، وان التغيير الذي أدخلته فلسفة التنوير في موضوع العقل، يتصل بحده للمجال الميتافيزيقي وفتحه على المجال العملي المتصل بالمجتمع والفرد،

---

(١) كرين برينتون، **تشكيل العقل الحديث**، مرجع سابق، ص١٣١.

مستعينة بذلك بالفلسفة التجريبية الانكليزية[١].

من هنا فإننا إذا ما نظرنا الى التنوير من الناحية الفلسفية النظرية، فانه يبدو بحسب وصف إرنست كاسيرر له في كتابه **فلسفة التنوير** حركة ثقافية فكرية تكمن في «طاقة الفكر التي يثيرها وفي المشاعر والأحاسيس التي دفعتها للتفكير في مختلف المشاكل»[٢]. وانه لا يمكن فصل هذه الحركة عما سبقها من حركات فكرية في الفكر الأوروبي الحديث وخاصة عصر النهضة وفلسفة القرن السابع عشر. ذلك ان فلسفة التنوير لا يتمثل جديدها في النظريات، لأنها بقيت مرتبطة بل وحتى تابعة لما قاله العلماء في القرن السابع عشر وخاصة نظريات نيوتن ولوك، وإنما أهميتها تكمن في التنظيم والاختبار والتوضيح، وانه على الرغم من انها لم تكن «شكلاً من الفكر الفلسفي الجديد والأصيل بشكل خالص، إلا انها استطاعت ان تكسر فكرة النسق والنظام الفلسفي الذي انتشر في الفلسفات العقلية في القرن السابع عشر»[٣].

كما تميزت هذه المرحلة بربطها ما بين مختلف العلوم والمعارف، فلم تفصل العلم الطبيعي عن التاريخ او الأدب عن القانون او الاقتصاد والسياسة، وهكذا أصبحت تلك المفاهيم، التي كانت مستعملة في القرن السابع عشر، لها دلالتها الخاصة والمتميزة. من هنا نفهم لماذا سمى القرن الثامن عشر نفسه باسم "قرن الفلسفة"، لأنه أعاد للفلسفة طابعها الكلاسيكي أي طابعها الموسوعي، ولم يتوقف عند هذا بل ربط بين الفكر والفعل وبين الفلسفة والعالم[٤].

ولقد تجلى هذا الأثر في ما أصبح علامة فكرية وثقافية لعصر التنوير ألا وهو "الموسوعة" التي تعد «أشهر ظاهرة فكرية مميزة لذلك العصر، حيث لم تكن سوى القلة من الناس يُعرفون بالموسوعيين. فالموسوعة موضوع جديد كل الجدة»[٥]. ولقد كان دورها عظيم في نشر أفكار عصر التنوير نظراً لاهتمامها بالمواضيع العلمية والرياضية والتقنية وقيامها بنقد الدين ونشرها لكل غريب وجديد. كما أشاعت المعرفة بالأفكار الجديدة، وحققت قدراً من الانتشار، جعلها ذلك الكتاب الذي لا يُستغنى عنه[٦].

---

(١) Cassirer, *La Philosophie des lumières*, op. cit., p. 45.

(٢) *Ibid.*, p. 31.

(٣) *Ibid.*, p. 33.

(٤) *Ibid.*, p. 34.

(٥) كرين برينتون، **تشكيل العقل الحديث**، مرجع سابق، ص ١٩٢.

(٦) بول هازار ، الفصل السابع.

ولقد تزعم هذه الحركة التنويرية في فرنسا على وجه الخصوص فلاسفة وعلماء أمثال: ديدرو وروسو وكوندياك ودالمبير وهلفثيوس ودولباخ وفولتير[١] ومونتسيكيو. على ان ما تجب الإشارة إليه هو ان المركز الأول للتنوير كان انكلترا حيث هاجر اليها وزارها طوعاً او كرهاً فلاسفة التنوير الفرنسيون وتأثروا بنهضتها العلمية والثقافية وخاصة بعلم نيوتن وبفكرتي الحرية والتسامح، وقاموا بنشرها والدفاع عنها في فرنسا. هذا ما قام به مونتسكيو وفولتير على وجه التحديد، فقد كانا «أشد الناس تأثراً بالحرية الانكليزية التي تجلت بأجمل صورها في مناظرات الربوبيين، لكن تأثره بتعاليم نيوتن وجون لوك كان اشد من ذلك»[٢].

من هنا عمل فولتير على نشر مذهب نيوتن ولوك ناقداً بل وساخراً من ميراث مواطنه ديكارت، ويعتبر كتابه **رسائل فلسفية** (١٧٣٣ ـ ١٧٣٤)، بمثابة «تدشين رسمي لانطلاق عصر التنوير»[٣]. وكاد كتاب مونتسكيو **روح القوانين** (١٧٤٨) «ان يكون الكتاب المقدس لكل مستنير»[٤]. ولقد تأثر مونتسكيو بدستور انكلترا، لأنها كانت «يوم ذاك أوسع دول أوروبا حرية، وكان مجتمعها أرحب المجتمعات الأوروبية تسامحاً، وكان الفلاسفة الفرنسيون في إشادتهم بانكلترا منسجمين كل الانسجام مع قيمه. فالحرية والتسامح هما الفضيلتان اللتان استأثرتا بإعجابهم وتقديرهم البالغين»[٥]. يقول كرين برينتون: «وإذا كانت انجلترا حظيت إجمالاً بأكثر من نصيبها من العقول الإبداعية المخصبة التي قدمت أفكار التنوير، إلا ان الفرنسيين هم قبل غيرهم من نقل هذه الأفكار إلى كل أنحاء أوروبا وروسيا، بل وإلى كل البلدان التابعة للمجتمع الغربي في مختلف أصقاع العالم»[٦].

ومن الناحية السياسية فإن فلاسفة التنوير تميزوا بمقولة "المستبد المستنير"[٧] وذلك كتدعيم لموقفهم من حكم العقل، وهي بلا شك إحدى مفارقتهم الأساسية. فدعوتهم للحرية والتسامح كانت دعوة نخبوية ارستقراطية، ولقد بيَّن كوندورسيه تلميذ

(١) حول فولتير، انظر الفصل الثاني من الكتاب الثالث لبول هازار.
(٢) المرجع نفسه، ص ١٨٤.
(٣) المرجع نفسه، ص ١٨٥.
(٤) المرجع نفسه، ص ١٨٨.
(٥) المرجع نفسه، ص ١٩٠.
(٦) كرين برينتون، **تشكيل العقل الحديث**، ص١٧٢.
(٧) لمزيد من التفصيل حول هذه الفكرة يمكن العودة الى الفصل الرابع من الجزء الثاني من كتاب بول هازار: **السياسة الطبيعية والاستبداد المستنير**، ص ٥٩ ـ ٧١.

فولتير ان «قدرة الدجال او المشعوذ على تضليل الجماهير، أشد من قدرة العبقري على إنقاذها»[١].

ويرى المؤرخون ان عصر التنوير او القرن الثامن عشر من الناحية السياسية والاجتماعية كان عصر الارستقراطية وانه حافظ على هذا الطابع حتى مجيء الانفجار المزلزل، انفجار الثورة الفرنسية عام ١٧٨٩. ذلك ان أفكار فلاسفة التنوير، رغم انتصارهم للارستقراطية والنخبوية، إلا أنهم عملوا على نشر الفكر التنويري في طبقات الشعب، فقد انتشرت المعارف والقيم عند عامة الناس، وجسَّد هؤلاء الفلاسفة بمعنى من المعاني فكرة او نموذج "المثقف الملتزم" وانه «ما من لحظة قد ساعدت الكاتب بطريقة أفضل وأعطته يقيناً أكثر للنضال من اجل قضية عادلة وطبيعية، سوى عصر الأنوار(. . .) لأن الكاتب كان سائراً باتجاه التاريخ»[٢]. ورغم ذلك ـ وهنا تكمن المفارقة الثانية ـ فإن الثورة التي وضعت حداً للملكية، وقامت على أفكار فلاسفة التنوير وخاصة فولتير وروسو، قد وضعت حداً أيضاً لفلسفة التنوير.

ولقد عبَّر بول هازار بطريقته الخاصة عن الأسباب الفكرية لظهور عصر التنوير، فقال إنها: «تأثير بايل، وإخفاق فيكو، ونجاح فولف، وانتصار لوك»[٣]. اما بايل فأثَّر بقاموسه الذي كان بمثابة «المستودع الذي تستمد منه جميع الأسلحة عندما كان يتعلق الأمر باستبدال سلطان القدماء بالنقد»[٤]. وأما فيكو فلم تستمع إليه ايطاليا، لأنه قام بنقد ديكارت ولم يتأثر بلوك، وإنما اهتدى الى علم جديد موضوعه «التاريخ الذي يخلقه كل شعب، بل جميع الشعوب بلا شعور»[٥]. ومع ذلك بقيت إيطاليا ومنها كل أوروبا صماء لا تسمع ما يقوله. لم تسمع دعوة فيكو ولم تقبلها إلا فيما بعد، اما في أوانها فقد ظلت بلا صدى. اما فولف فكان تلميذاً ليبنتز، نشر عدداً كبيراً من الكتب، وتحلق حوله كذلك عدد كبير من التلاميذ، وكان معاصروه يدعونه بالحكيم، وعيَّنه الفرنسيون في المجمع العلمي، وترجم الإنجليز رسائله، وأدخل أمير نابولي نظرياته في جامعات مملكته بأوامر رسمية، ومنحته روسيا لقب الأستاذية[٦]. أما جون لوك

(١) المرجع نفسه، ص ١٩٩.

(٢) بونوا دوني، **الأدب والالتزام، من باسكال الى سارتر**، ترجمة محمد برادة، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة ـ مصر، ٢٠٠٥، ص١٥٥.

(٣) بول هازار، المرجع السابق، ص ٤٥.

(٤) المرجع نفسه، ص ٤٥.

(٥) المرجع نفسه، ص ٤٨.

(٦) المرجع نفسه، ص ٥٣.

فإن سيادته كانت «بلا منازع». يؤكد هذا الراي كرين برينتون ويضيف إليه نيوتن، «فقد أبرز عملهما العمل التحضيري الذي تم في القرون الحديثة الاولى، ونعني بهما اسحق نيوتن وجون لوك»[١].

كما تميز هذا العصر بأنه عصر عالمي، وكان الفلاسفة الفرنسيون يمتثلون لمقولة مونتسكيو القائلة «إنه لا يريد ابداً ان يعرف بأي شيء يكون نافعاً لفرنسا وضاراً للإنسانية»[٢]. كما عبّر عن هذا الموقف الفيلسوف الألماني لسينغ Lessing[٣] بأنه شديد الغبطة لكونه قد استعاض عن وطنه بالجنس البشري. فهنالك نزعة انسانية وعالمية تميز عصر وثقافة القرن الثامن عشر، لذا نجد المؤرخ سترومبرغ، يقول: «نحن نقول ان الفرنسيين اذ سيطروا على القرن الثامن عشر، فان سيطرتهم هذه لم تكن ناشئة عن روح قومية متعجرفة، فهم كانوا يقدمون ما لديهم بكرم وأريحية لأي فرد او بلد يرغب في التجاوب معهم»[٤].

وهكذا انتشرت قيم التنوير في معظم بلدان أوروبا وإنْ كان ذلك بنسب مختلفة. ففي ألمانيا على سبيل المثال عمل لسينغ على نشر قيم التنوير، وكان لكتابه **تربية الجنس البشري** أثره البعيد في تأسيس وإقامة نظرية في التقدم تقوم على ان تقدم الإنسان نحو الكمال إنما يتم من خلال تقدم تدرجي في التاريخ. وكان يوصف بـ"الإنسان النموذجي لعصر التنوير"، ومهد الطريق لفلاسفة وأدباء ألمانيا من أمثال غوته وشيلر وكانط وهردر.

كما انتشرت قيم التنوير في ايطاليا وظهر في مختلف الفنون والآداب، وبرز فيكو بعلمه الجديد ونظريته في فلسفة التاريخ، مع محدودية انتشارها، كما اشرنا إلى ذلك سابقاً. وظهرت آثار التنوير في اسبانيا وسويسرا وروسيا رغم مساهمتها المحدودة إلا أنه كان هنالك تبادل بين فلاسفة ذلك العصر وتلك الدول وملوكها. وساهم كل ذلك في انعتاق بعض الطوائف الدينية وخاصة الطائفة اليهودية، اذ سمحت لها قيم التنوير من الانعتاق والتحرر من القيود وكان موسى مندلسون صديق لسينغ، قد حث مواطنيه اليهود على ضرورة القبول بالتجنس بجنسيات البلدان التي يقيمون فيها، كما حاول شرح الديانة اليهودية للمسيحيين[٥]. وتقدم بفكرة مؤداها ان ثمة طرقاً متباينة إلى عبادة

(١) كرين برينتون، **تشكيل العقل الحديث**، ص١٦٩.
(٢) المرجع نفسه، ص١٧٢.
(٣) حول لسينغ ينظر الفصل الثالث من الكتاب الثالث لبول هازار.
(٤) كرين برينتون، **تشكيل العقل الحديث**، ص ٢٤٧.
(٥) المرجع نفسه، ص ٢٥٤.

اللّه، ولذلك ينبغي للمسيحيين واليهود ان يتعايشوا كزملاء ومواطنين لا كخصوم او أعداء.

ثالثاً ـ في المضمون الفلسفي للتنوير: عمانوئيل كانط

اشرنا في الصفحات السابقة إلى بعض الملامح الأساسية العامة للتنوير، ومنها ملامح فكرية وفلسفية، ونريد في هذا الشطر من الفصل ان نركز على المضمون الفلسفي، وذلك بتحليل نص كانط: «الإجابة على سؤال ما التنوير؟» وذلك لسببين: **الأول**، ان هذا النص قد بيَّن بجلاء المضمون الفلسفي للتنوير، **والثاني** لأن له علاقة مباشرة بما سنحلله في القسم الثاني من هذا البحث، ضمن علاقة الانطولوجيا التاريخية بالتنوير.

يرى كاسيرر أن «لا حاجة للقول بأنه من غير الممكن الحديث عن التنوير من دون الحديث عن كانط و**نقد العقل الخالص**»[١]. فلقد تأثر التنوير في ألمانيا تأثراً كبيراً بما كان يحدث في انكلترا وفرنسا، وان فلاسفتها منذ ليبنتز وفولف وكانط، كانوا على علاقة بالفلسفات والعلوم التي انتشرت في هذين البلدين وشكلت مساهماتهم علامة مميزة لعصر التنوير.

ويعتبر عمانوئيل كانط (١٧٢٤ ـ ١٨٠٤) نموذجاً لفيلسوف التنوير ليس في ألمانيا فحسب بل في عموم أوروبا والعالم، وذلك من خلال تأسيسه للفلسفة النقدية، التي بيَّنها في ثلاثيته النقدية المشهورة **نقد العقل الخالص ونقد العقل العملي** و**نقد ملكة الحكم**، وهي ثلاثية حاولت الإجابة على أسئلة ثلاثة: ماذا يمكنني ان أعرف؟ ماذا يمكنني ان أعمل؟ وماذا يمكنني ان آمل فيه؟ ثم تبعها بدراسات انثروبولوجية، إجابة على سؤال رابع وهو: ما الإنسان؟ ويعدّ نصه جواباً على سؤال «ما التنوير»؟ من بين النصوص التي قدمت الإجابة على هذا السؤال الرابع.

ظهر نص كانط ما التنوير، في **مجلة برلين الشهرية** وذلك جواباً على ملاحظة وردت في هامش مقال كتبه رجل دين يدعى يوهان فريدريك شولتر حول موضوع الزواج الديني والمدني، حيث انتقد فكرة الاكتفاء بالزواج المدني وذلك باسم التنوير، متسائلاً في السياق نفسه: ما هو هذا التنوير؟

وكان قد سبق إلى الإجابة على هذا السؤال أولاً الفيلسوف اليهودي موسى

---

(١) Cassirer, *op. cit.*, p. 38.

مندلسون بمقال: «حول السؤال: ما التنوير»؟ ثم تبعه مقال كانط حول ذات الموضوع. يؤكد الدارسون ان كانط لم يكن مطلعاً على نص مندلسون، وإنما جاء تزامن الإجابة على السؤال نفسه عن طريق الصدفة، والى كون قضية التنوير أصبحت قضية عامة «شغلت العقول في ذلك العصر»[(١)].

حللت مقالة مندلسون التنوير لغوياً وربطته بالحضارة والثقافة، جاعلة من الإنسان الغاية والهدف، ومحددة الإنسان بوصفه إنساناً عاقلاً ومواطناً في مجتمع ودولة. وعليه فإنه إذا كانت الحضارة او الثقافة، وفقاً للسياقات التاريخية، تشير إلى الزراعة والى العمل اليدوي، فإن التنوير يشير الى المعرفة العلمية والعقلية. كما أجرت مقالة مندلسون تمييزاً بين تنوير الإنسان كإنسان وتنوير الإنسان كمواطن، وهو تمييز قريب من التمييز الذي اقترحه كانط بين العقل العام والعقل الخاص[(٢)].

ولعل ما تجدر الإشارة إليه في هذا السياق، هو ان مندلسون قد حذر من الاستعمال السيئ للتنوير، وهو ما آلت إليه الأمور في القرن العشرين، وبيَّنه نقد مدرسة فرانكفورت، الذي جاء فيه: «كلما زاد الشيء نبلاً وكمالاً، زادت بشاعة فساده وتحلله... إن إساءة استخدام التنوير يضعف الشعور الأخلاقي ويؤدي الى التصلب والأنانية والكفر والفوضى. وإساءة استخدام الحضارة يفضي الى الترف والنفاق والطراوة والخرافة والعبودية. وكلما تقدم التنوير جنباً إلى جنب مع الحضارة كان أفضل وسيلة لوقف الفساد، والثقافة التي تسود في امة من الأمم نتيجة امتزاج التنوير بالحضارة تجعل هذه الأمة أقلّ عرضة للفساد»[(٣)].

اما كانط فبدأ نصه بأطروحة أساسية مؤداها ان التنوير هو «خروج الإنسان من حالة القصور»[(٤)]. ويُفهم القصور على أنه نوع من إرادتنا التي تقبل سلطة الآخر علينا التي تقودنا في ميادين ثلاثة هي: عندما يصبح الكتاب بديلاً عن فهمنا وعقلنا، وعندما يتولى رجل الدين توجيه ضميرنا الأخلاقي، وعندما يقرر الطبيب نظامنا الصحي. يقول كانط: «التنوير هو خروج الإنسان من قصوره الذي اقترفه في حق نفسه»[(٥)].

---

(١) امانويل كانط، «الاجابة على سؤال ما التنوير؟»، ترجمة عبد الغفار مكاوي، في، **زكي نجيب محمود، فيلسوفاً واديباً ومعلماً**، كتاب تذكاري، جامعة الكويت، ١٩٨٧، ص٢٧٧.

(٢) المرجع نفسه، ص٢٧٨.

(٣) المرجعر نفسه، ص٢٨٠.

(٤) Emmanuel Kant, *Critique de la faculté de juger*, suivi de *Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolite et de Réponse a la question: Qu'est ce que les lumières*? Edition publiée sous la direction de Ferdinand Alqui. Paris, Ed, Gallimard, 1985, pp. 497 - 505.

(٥) امانويل كانط، «الإجابة على سؤال ما التنوير؟»، **مرجع سابق**، ص٢٨٥.

يدعو كانط مواطنيه الى ضرورة الخروج من هذه الحالة، وان يمتلك الفرد منهم الشجاعة في استخدام عقله. بل يرى أكثر من ذلك ان استخدام العقل هو شعار التنوير. ولكي يستخدم الإنسان عقله عليه ان يتخطى الكسل والجبن وحكم الأوصياء ممثلاً في الكتاب والطبيب ورجل الدين، وعليه ان يتجاوز حالة القصور التي أصبحت طبيعة ملازمة له.

والشرط الأساسي للتنوير هو الحرية؛ إنها شرط «لا مناص منه». فمثل هذا التنوير «لا يتطلب شيئاً غير الحرية، وهو في الحقيقة لا يتطلب إلا ابعد أنواع الحرية عن الضرر، ألا وهي حرية الاستخدام العلني للعقل في كل الأمور»[١].

وهنا يقدم كانط ثلاثة أمثلة لكيفية استخدام العقل بشكل خاص او عام: الضابط، ومدير الضرائب، ورجل الدين، مؤكداً على ان «الاستخدام العلني العام للعقل ينبغي ان يبقى حراً في كل الأوقات، وهو وحده القادر على نشر التنوير بين الناس. اما استعمال العقل استعمالاً خاصاً فيجوز في أحيان كثيرة ان يقيد تقييداً شديداً، من دون ان يؤدي هذا بالضرورة إلى إعاقة تقدم التنوير بصورة خطيرة. ولكني اقصد باستعمال الإنسان لعقله الخاص ذلك النوع الذي يمارسه العالِم قبل جمهور قرائه. واما الاستعمال الخاص للعقل فأعني به حق هذا العالِم في استعماله في منصب يشغله او وظيفة عهد إليه القيام بها في المجتمع المدني»[٢].

يرى كانط انه يعيش في زمن التنوير، فهو مدرك لحاضره رغم ان هنالك مجالات لا يستخدم فيها العقل بعد، وأهمّ هذه المجالات الدين، يقول: «ولو قسنا الأمور بالأوضاع الراهنة في مجموعها لقلنا إن الناس ما يزالون بعيدين عن استخدام عقولهم المستقلة في أمور الدين استخداماً صالحاً واثقاً بدون توجيه من غيرهم، وانهم ليسوا على استعداد لذلك ولا هُيئوا للقيام بهذه المهمة. ومع ذلك يمكن القول بأن هنالك من الدلائل ما يشير إلى ان المجال قد فتح أمامهم للسعي نحو تحقيق هذا الهدف بحريتهم، وان العقبات التي تقف في وجه التنوير العام او في وجه الخروج من حالة القصور التي اقترفوها في حق أنفسهم قد بدأت تقل بالتدريج. ومن هذه الناحية يحق لنا القول بأن هذا العصر هو عصر التنوير او عصر فردريك»[٣].

يؤكد كانط على ان التنوير هو الخروج من حالة القصور عموماً ومن حالة

(١) المرجع نفسه، ص٢٨٦.
(٢) المرجع نفسه، ص٢٨٦ ـ ٢٨٧.
(٣) المرجع نفسه، ص٢٨٩.

القصور في الأمور الدينية بوجه خاص، يقول: «لقد حرصت على ان أحدد النقطة الأساسية في التنوير ـ وهي خروج البشر من حالة القصور التي يتحملون مسؤوليتها ـ في الأمور الدينية بوجه خاص، لأن ولاة الأمر فينا لا يهتمون بأن يقوموا بدور الوصي على رعاياهم في شؤون الفنون والعلوم، فضلاً عن الوصاية في أمور الدين هي أشد أنواع الوصاية ضرراً وامتهاناً لكرامة الإنسان»[١].

لهذا وجب على الحاكم «ألا يفرض شيئاً من أمور الدين، وإنما يترك لهم الحرية الكاملة في هذا الشأن حتى ليبلغ به الأمر حد الترفع عن ان يطلق على نفسه تلك الصفة المتكبرة وهي صفة التسامح. مثل هذا الأمير رجل مستنير يستحق ثناء العارفين بالجميل في عصره وفي العصور التالية، لأنه أول من خلص الجنس البشري من القصور، على الأقل من ناحية الحكومة، وترك لكل إنسان حرية استخدام عقله في كل ما يتصل بالضمير»[٢].

وانه لا خوف على الأمن العام ووحدة المجتمع من إطلاق الحرية. فلا خطر في الحرية وفي استعمال الناس لعقولهم بشكل عام، على ان هذا يتطلب وجود دولة قوية، وأمير له «جيش كبير منظم لضمان الأمن العام»[٣]. إن فكرة العقل والحرية هي بمثابة البذرة التي ستعرف من دون شك تقدماً، وهو ما يؤكد ان كانط كان متفائلاً مثل فلاسفة عصره، وان هذا التفكير الحر سيؤدي الى ان يعامل الإنسان معاملة «تليق بكرامته».

كما نفهم من هذا التحليل الأولي للتنوير بوصفه خروجاً من حالة القصور، بأنه مرتبط بالإرادة والسلطة واستعمال العقل. على ان هذا الخروج قد قدمه كانط بكثير من الغموض واللبس، فقد وصفه بالسيرورة/ العملية processus، كما وصفه بـ المهمة une tache وبالواجب une obligation.

يرى كانط ان الإنسان مسؤول عن حالة قصوره، ولهذا فإنه لا يستطيع الخروج إلا إذا قام بتحويل داخلي لنفسه او بتحويل نفسه بنفسه. أي يجب على الإنسان ان يتحلى بالشجاعة والجرأة في المعرفة. ومن هنا يجب تقدير التنوير بوصفه مساراً وسيرورة ينتمي إليها الناس جماعياً، وانه فعل شجاعة يجب انجازه شخصياً.

ويشترط كانط شرطين لخروج الإنسان من حالة القصور: شرط روحي وآخر مؤسساتي او شرط أخلاقي وسياسي. يتمثل الشرط الأول في التمييز بين ما ينتمي

---

(١) المرجع نفسه، ص٢٩٠.
(٢) المرجع نفسه، ص٢٨٩.
(٣) المرجع نفسه، ص٢٩٠.

للطاعة وما ينتمي لاستعمال العقل. ففي تقدير كانط ان القاصر هو الذي يطيع وفقاً للعبارة التالية: «الذي يطيع لا يستعمل عقله»، وهذا ما يظهر في حالة الخدمة العسكرية والسلطة السياسية والسلطة الدينية.

وفي تقدير كانط أيضاً أن البشرية تصبح قادرة او راشدة او مكلفة وتخرج من حالة القصور والكفالة عندما تستطيع ان تقول «أطع، ولكنك تستطيع ان تحتكم إلى عقلك إذا شئت». وهنا يكون استعمال العقل من اجل استعمال العقل فقط. ويقدم كانط أمثلة منها: دفع الضريبة لا يمنع من التفكير في النظام الضريبي. بالطبع يمكن القول إنه ليس هنالك أي جديد في هذا وذلك منذ القرن السابع عشر، أي ان الأمر متعلق بحرية الضمير، أو حقنا في التفكير كما نشاء على ان نطيع كما يجب. إلا ان كانط أدخل تمييزاً جديداً ومهماً في هذا الصدد.

يتعلق الأمر باستعمال العقل بطريقة خاصة وعامة. فيجب ان يكون استعمال العقل حراً في شكله العام ومشروطاً في مجاله الخاص. فعندما نكون جزءاً من كل، مثلاً: عندما نكون جنوداً، او في حالة دفع الضرائب، او مسؤولين عن العبادات، او موظفين في إدارة حكومية، في جميع هذه الحالات على الإنسان ان يطبق وان يتبع الغايات المحددة سلفاً. لا يدعو كانط إلى الطاعة العمياء ولكن إلى استعمال العقل في شروط محدودة، أي الاستعمال الخاص للعقل.

في المقابل عندما نفكر من اجل استعمال عقولنا ونفكر بوصفنا كائنات عاقلة، عندما نفكر بوصفنا أعضاء في الإنسانية العاقلة فانه يجب ان يكون العقل حراً وعاماً، والتنوير في نظر كانط يحدث عندما يستعمل الإنسان عقله بشكل عالمي وحر وعام. يقول بول هازار: «حقاً ان حرية الفكر والقول هي غير محدودة عند الإنسان المثقف وعند العالم، وإنما محدودة لدى أولئك الذين حينما يزاولون وظيفة من وظائف الكيان الاجتماعي، يجب عليهم إتمامها بلا نقاش»[١].

رابعاً ـ التنوير من منظور العقلانية النقدية: كارل بوبر[٢]

أثار نص كانط، عديد المناقشات والتحليلات، ونريد ان نتوقف في هذا الفصل عند فيلسوف العقلانية النقدية كارل بوبر (١٩٠٢ ـ ١٩١٤) الذي وصف نفسه بآخر

---

(١) بول هازار، المرجع السابق، ص٤٤.

(٢) الزواوي بغوره، «الشمولية والحرية في الفلسفة السياسية المعاصرة»، في مجلة، **عالم الفكر**، الكويت، العدد٣، المجلد ٣٣، كانون الثاني ـ آذار/ يناير ـ مارس ٢٠٠٥، ص ٢٣ ـ ٥٦.

الكانطيين، ثم سنتوسع في هذه المناقشة في القسم الثاني من كتابنا عندما نتناول عودة الانطولوجيا التاريخية إلى هذا النص.

يقول بوبر: «فمن حيث أنني امثّل آخر فلاسفة العقلانية والتنوير، فإنني اعتقد في تحرير الإنسان الذاتي عن طريق العلم، تماماً مثل كانط آخر فلاسفة التنوير العظام ومثل بستالوزي الذي حارب الفقر بالعلم»(١). من هنا ابدى بوبر معارضته للحركة الرومانسية وانتقد ممثليها في الفلسفة وخاصة هيغل وفخته وشلنغ.

ولقد خص بوبر كانط بالكثير من الإشارات والإحالات في كتاباته وخصه بمحاضرة بمناسبة إحياء الذكرى الخمسين بعد المائة لوفاته، بعنوان: «إمانويل كانط: فيلسوف التنوير»(٢). وتوقف عند الدلالة الرمزية لجنازة كانط والحضور الشعبي لمواطني مدينة كينسبورغ الذي يعد بمثابة امتنان لكانط المعلم لـ: «حقوق الانسان، المساواة امام القانون، المواطنة العالمية، السلام على الارض وكذلك ـ وربما كان الأهم ـ التحرر من خلال المعرفة»(٣).

حاول بوبر تفسير الموقف التنويري لكانط من خلال السياق العام للمعرفة العلمية وعلاقة كانط بهذه المعرفة، ومن ثم رفضه لاستغلال تلامذة كانط لميراثه، ودفعه نحو الرومانسية، لذا حاول قراءة كانط ضمن بحوثه العلمية او منجزاته العلمية ونظرياته الفلسفية، وخاصة ما تعلق بالكوسمولوجيا وأثرها في نظرية المعرفة. حيث اكد على دور المعرفة والعقل وخاصة فكرته في ان عقلنا لا يستل القوانين من الطبيعة وانما يفرض قوانينه على الطبيعة. لذا اكد بوبر «على الدور الذي يؤديه المراقب، الباحث، المنظِّر، وتمكُّن كانط من خلق انطباع يتعذر محوه، ليس فقط على الفلسفة وانما ايضاً على الفيزياء والكوزمولوجيا. خلق مناخاً كانطياً من الفكر كان من الصعب من دونه ان تظهر نظريات آينشتاين او بوهر، وقد نقول ان إدينجتون كان كانطياً في بعض النواحي اكثر من كانط نفسه»(٤).

والأهم من هذا صياغته الجديدة لمفهوم الانسان رغم مقولة كوبرنيك، حيث

(١) كارل بوبر، **الحياة ... بأسرها حلول لمشاكل؟** ترجمة بهاء درويش، الناشر: منشأة المعارف بالاسكندرية، (د.ت)، ص ١٦٦.

(٢) كارل بوبر، «عمانويل كانط: فيلسوف التنوير»، في: **بحثاً عن عالم أفضل**، ترجمة أحمد مستجير، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠٠١، ص ١٥٩ وما يليها.

(٣) المرجع نفسه، ص ١٥٩.

(٤) المرجع نفسه، ص ١٦٥.

يقول: «جرد كوبرنيك الانسان من وضعه المحوري في العالم الفيزيقي. لقد جعلت ثورة كانط الكوبرنيقية هذا الامر سائغاً: لقد اوضحت لنا ليس فقط ان موقعنا في الكون المادي لاعلاقي (او لاعلائقي)، وانما ايضاً ـ بمعنى ما ـ اننا نستطيع القول بأن الكون يدور حولنا. انما نحن من ينتج النظام الذي نجده في الكون او جزءاً منه على الاقل؛ إنما نحن من يخلق معرفتنا عنه. اننا مكتشفون؛ والاكتشاف فن ابداعي؟»[1].

وما يهم أكثر هو ان كانط من الناحية الأخلاقية والسياسية جعل من الإنسان المشرِّع، وعليه وكما قال بوبر، لقد «أنسن كانط الأخلاقيات مثلما أنسن العلم»[2]. كما اظهر كانط أهمية استقلال الذات، يقول بوبر: «قد يكون للسلطة القدرة على تنفيذ أوامرها بالقوة، وقد لا نمتلك القدرة على المقاومة. لكن، ما لم يكن ثمة مانع جسدي يحول دون ان نختار، فان المسؤولية تبقى على كاهلنا. ان قرار ما اذا كنا سنطيع الأوامر هو قرارنا نحن ـ اننا من يقرر ما اذا كنا سنقبل السلطة»[3].

إن استقلال الذات ومسؤوليتها يؤديان الى الحرية، وهو ما خلص اليه بوبر عندما قال: «يمكننا ان نجمل روح أخلاقيات كانط في هذه الكلمات: كن حراً ولا تخف، واحترم حرية الغير. وعلى أساس هذه القاعدة اقام نظريته في الدولة والنظام العالمي، ولذا يقارن بسقراط لان "كلاً منهما وقف يدافع عن حرية الفكر. كانت الحرية عندهما تعني أكثر من غياب الإكراه. كانت بالنسبة إليهما طريقة للحياة"»[4].

وما زاد من أهمية هذه الفكرة عن الحرية بوصفها ممارسة وطريقة للعيش والحياة انها ترتبط بالمجتمع الحر، وأكثر من هذا ترتبط بكون الإنسان محكوماً عليه بالحرية كما قال جان بول سارتر، او كما عبَّر عن ذلك بوبر مفسراً كانط بأنه «الذي قد بيَّن أن كل إنسان حر، لا لأنه ولد حراً بل لأنه قد ولد وعلى كتفيه عبء القرار الحر»[5].

يرى كارل بوبر ان أهمية نص كانط في التنوير تكمن في تأكيده على ان التحرر وبلوغ الحرية إنما يتم من خلال المعرفة، فبالمعرفة نتحرر[6]، مبيناً بذلك أثره على الفكر العلمي والفلسفي المعاصر، وذلك من خلال تأكيده على دور الذات الناقدة، وعلى مسؤوليتها الأخلاقية، من خلال مقولته حول الإرادة الحرة المستقلة ومن خلال توسيع هذا المجال ليشمل الدين. وبذلك أسس كانط ما يعتبره بوبر بمثابة "أخلاقيات

---

(١) المرجع نفسه، ص ١٦٦.
(٢) المرجع نفسه، ص ١٦٦.
(٣) المرجع نفسه، ص ١٦٦ ـ ١٦٧.
(٤) المرجع نفسه، ص ١٦٧.
(٥) المرجع نفسه، ص ١٦٨.
(٦) المرجع نفسه، ص ١٥٩.

الحرية"[١]. وبعد مقارنة دور كانط بما سبق لسقراط ان قام به، انتهى بوبر في تحليله إلى خلاصة فكرة كانط عن الحرية، وهي ان «كل إنسان حر، ليس لأنه قد ولد حراً، بل لأنه قد ولد وعلى كتفيه عبء القرار الحر»[٢].

كما حلل فكرة الحرية والمعرفة في مقالته «التحرير من خلال المعرفة»، وتوصل إلى ان كانط يعدّ بحق آخر الكبار الذين ناصروا تلك الحركة التي طالما نُعتت بحركة التنوير[٣]. يقول بوبر: «اعتبر كانط ان هذه الفكرة ـ فكرة تحرير الذات او النفس من خلال المعرفة ـ هي مهمته ودليله عبر حياته..»[٤].

وفي تقديره ان كانط لم يقل بالأحادية، أحادية العقل مثلما تذهب الى ذلك الرومانسية في نقدها له، وإنما كان من المؤمنين بالتعددية، وممن يعتقدون في تعدد الخبرات البشرية وفي تنوع الأهداف البشرية. ولأنه كذلك، فإنه «آمن بالمجتمع المفتوح ـ مجتمع تعدّدي يحقّق المعيار الذي وضعه: لتكن حراً، ولتحترم حرية الآخرين واستقلالهم، فإن كرامة الإنسان تكمن في حريته، وفي احترامه لمعتقدات الآخرين..»[٥]. لا شك في ان بوبر هنا يقوم بعملية تأويل لكانط وفقاً لنظريته في المجتمع المفتوح، خاصة وانه يرى في هيغل مقدمة نظرية للشمولية.

ويعتبر بوبر نفسه "آخر فلاسفة التنوير" المدافعين عن العقل والعلم باسم "العقلانية النقدية"، لذا نجده يدافع عن قيم التنوير وعلى رأسها الحرية والعقل والعلم والنقد. إلا انه ينتقد فكرة التقدم كما قال بها فلاسفة التنوير ومن أتوا بعدهم ولا سيما هيغل وكونت وماركس، مؤكداً ان التاريخ يخضع لحركتين متعاكستين هما التقدم والتقهقر، وان نظريات التقدم التاريخية تقع كلها تحت مظلة «نظريات العلم الزائف»[٦]، وان ميزة التاريخ هو التعدد[٧]، وان التنبؤ في التاريخ لا يخضع للمنهج او البحث بقدر ما يحدث صدفة.

---

(١) المرجع نفسه، ص ١٦٧.
(٢) المرجع نفسه، ص ١٦٨.
(٣) كارل بوبر، «التحرير من خلال المعرفة»، في: **بحثاً عن عالم أفضل**، مرجع سابق، ص ١٦٩.
(٤) المرجع نفسه، ص ١٧٠.
(٥) المرجع نفسه، ص ١٧٠.
(٦) المرجع نفسه، ص ١٧٤.
(٧) المرجع نفسه، ص ١٧٦.

خامساً ـ تعقيب نقدي

لم يفارق النقدُ التنويرَ منذ ظهوره والى يومنا هذا، ولعله من المفيد كتابة التاريخ النقدي لفكرة التنوير. فقد رافق النقدُ التنويرَ من خلال معارضيه في القرن الثامن عشر، واستمر بأشكال مختلفة في الرومانسية والحداثة، ثم مع مجيء نيتشه وما بعد الحداثة. ويظهر هذا، فيما يظهر، في ما آل إليه عصر التنوير من ثورة، قلبت العديد من الموازين. اذ ستعرف سنوات ١٧٩٢ ـ ١٧٩٥ حرباً اجتماعية بين المجتمع الجديد والمجتمع التقليدي[١]، ومنه سيتم الإعلان العالمي لحقوق الإنسان والمواطن.

وربما على عكس الصورة المتداولة من أن ما بعد الحداثة هي التي قامت بنقد التنوير وقيمه، فإن الدراسة التاريخية تؤكد على ان مناهضي ومعارضي التنوير كانوا معاصرين للتنوير، ولعل الوجه الأكثر حضوراً في هذا السياق هو الفيلسوف الألماني هردر الذي انتقد قيم التنوير. كما ان الحداثة ذاتها قد أجرت عملية نقدية واسعة للتنوير، وهذا ما بيّنه هيغل في الطابع اللاهوتي للعقل التنويري، وانتقدت الرومانسية التنوير من خلال تجاهله للمشاعر والعواطف والذات. وفي تقديرنا، فإنه من الضروري، منهجياً، الإشارة إلى أشكال هذا النقد حتى نتبين ما جديد نقد ما بعد الحداثة، ومنه نقد الانطولوجيا التاريخية ومدى قيمته وجدارته.

وعليه، فليس نقد التنوير بالأمر الجديد، وإنما الجديد هو شكل النقد، وفي ما حملته ما بعد الحداثة من مواقف ونظريات. اما النقد، فلم يفارق التنوير، فلقد كانت المعارضة لقيم التنوير متزامنة مع ظهور قيم التنوير، وتبعها النقد في أشكال عدة اختصرتها الرومانسية. ذلك انه اذا كانت انكلترا هي مهد الأفكار التنويرية التي عمَّت أوروبا، فإن نقد تلك الأفكار قد بدأت أيضاً من انكلترا ومن فلاسفة انكليز الذين بدأوا بالشك في الميراث العلمي والفلسفي، وأشهرهم الفيلسوفين: بركلي وهيوم.

كما يعدّ روسو ذاته بداية لإعادة النظر في قيم التنوير، فقد كانت الحركة الرومانسية حركة ثقافية مختلفة عن حركة التنوير في روحها ومضمونها، كما ان الثورة الفرنسية وإنْ كانت نتيجة لأفكار التنوير، الا أنها كانت ثورة سرَّعت عملية التغيير والتحويل لكل ما سبقها. فمثلاً، ان عصر التنوير الذي أشاد بالعقل إلى درجة التقديس، قد استخف بالخيال وبكل ما يبعث الحماسة. من هنا ستعمد الرومانسية إلى

(١) موريس كروزييه (اشراف)، **تاريخ الحضارات العام** (القرن الثامن عشر)، ترجمة يوسف أسعد داغر وفريد داغر، عويدات للنشر والطباعة، بيروت ـ لبنان، ٢٠٠٣، ص ٩.

الإعلاء من شان الخيال والإيمان، وينشأ صراع بين المذهب الكلاسيكي في الفن والمذهب الرومانسي.

كما ان موقف فلاسفة التنوير من الدين يعكس موقفاً معيناً من الإيمان. يقول بيكر Becker: «ان أولئك الفلاسفة قد حافظوا على إيمانهم المسيحي بالنظام الإلهي للعالم، غير انهم انعطفوا بمفاهيم هذا النظام ليجعلوا منه نظاماً دنيوياً أكثر منه نظاماً لفردوس في العالم الآخر، نظاماً كشف عنه العقل الغطاء لا اللاهوت»[١]. كما يرى رايت Wright «ان هؤلاء الفلاسفة قد سخروا من المعجزات، ولكنهم مع ذلك آمنوا بمعجزة الكمال الإنساني»[٢].

ومما لا شك فيه ان الموضوع الأساسي في فلسفة التنوير هو مفهوم الطبيعة الذي استندوا إليه، إلا انه بقي مفهوماً غامضاً، رغم انه كان ينظر إلى الطبيعة بوصفها تتمتع بالنظام والبساطة والانتظام وفقاً لفيزياء نيوتن.

ولقد عملت الثورة الفرنسية على وضع "خاتمة لعصر التنوير"[٣]. فرغم كل النقاش حول مدى مساهمة فلاسفة التنوير في قيامها او توجيهها، ورغم ان كلمات روسو وفولتير ومونتسكيو كانت على لسان الثوريين، ومع ذلك «فليس ثمة من ينكر ان الثورة الفرنسية كانت الباب الذي دخلت منه الحقبة الحديثة من التاريخ، وانها عكست النظريات الكبرى لفلاسفة القرن الثامن عشر وصوَّرت عواطفهم وانفعالاتهم، وانها في الوقت ذاته وضعت الخاتمة لحقبتهم»[٤].

ويُعدّ هامان Hamann ومواطنه هردر Herder من النقاد المعاصرين للتنوير. فبحسب دراسة للفيلسوف الانجليزي اشعيا برلين Isaiah Berlin، فإن هامان يمثل أصل اللاعقلانية الحديثة، وانه مع جوزيف دي ميستر Joseph de Maistre من أعداء التنوير[٥]. فإما من حيث أن هامان يشكل بداية اللاعقلانية الحديثة، فان ذلك يعود إلى تأثيره على فلسفة الوجودي سورين كيركغارد Kierkegaard، واما عداوته للتنوير فتظهر في موقفه من الدين التقوي ومعاداته للتقدم[٦]. ولقد كان هامان على صلة

---

(١) المرجع نفسه، ص ٢٦٣.

(٢) المرجع نفسه، ص ٢٦٤.

(٣) المرجع نفسه، ص ٢٦٤.

(٤) المرجع نفسه، ص ٢٦٦.

(٥) Isaiah Berlin, *Le Mage du Nord, critique des lumières*: J. G. Hamann 1730 - 1788, Paris, Ed, PUF, 1997, p. 1.

(٦) *Ibid.*, p. 5.

بكانط وله معه مراسلات في مواضيع فلسفية شتى، منها نقده لكتابه **نقد العقل الخالص**.

ان الأرضية التي انطلق منها هامان في نقده للتنوير، هي أرضية "وطنية" باسم ألمانيا وثقافتها وتاريخها ولغتها، بحيث رأى ان ما يقوم به ملك «بروسيا بمثابة مؤامرة سياسية محضة عقدها مع فلاسفة التنوير»[١]. وهو ما يعني بلغتنا المعاصرة انه انتقد التنوير باسم الخصوصية والهوية والحق في الاختلاف. وفي نظر برلين فإن هامان وبعده هردر قد وقعا في نوع من الاضطراب بين العقلي واللاعقلي، وذلك بسبب تأثرهما بالنزعة الشكلية التي قال بها هيوم. وفي تقديره فان اللاعقلانية ليست خطأ عقلياً لم يستطع العقل تصحيحه، ولكنها قوة لم يستطع تاريخ العقل ان يتصالح معها[٢].

ومكمن القوة عند هامان هو اللغة، وذلك لاعتقاده بأن اللغة تمثل الحقيقة الأولى، وان العالم يتكلم، وان هذا الكلام يتجاوز الخطاب العلمي من جميع جوانبه. ولذلك لا يتردد برلين في الجزم بأن «العدو الأول والأكثر انسجاماً والأكثر تطرفاً للتنوير بوجه خاص وللعقلانية بوجه عام هو ج. ج. هامان الذي عاش ومات في القرن الثامن عشر»[٣]. ولقد ظهرت آثار هذه العداوة في الرومانسية من خلال كتابه الأساسي **الشعر والحقيقة**، الذي يعد منبع اللاعقلانية في الثقافة الأوروبية الحديثة.

كما استمر هذا الخط، خط نقد التنوير، مع الفيلسوف واللغوي هردر[٤]، الذي دافع على قيم التعدد والنسبية في مقابل الكلية والوثوقية التي ظهر بها التنوير، رافضاً الاستعمار ومميزاً بين استعمار داخلي تقوم به الشركات التجارية والصناعية، واستعمار خارجي تقوم به الدول والإمبراطوريات باسم قيم التنوير. كما ناهض العنصرية ودافع في فلسفة التاريخ عن فكرة الثقافات المتعددة او التعدد الثقافي[٥]، رافضاً التاريخ وفلسفته كما قدمهما فولتير. ويعدّ في نظر زيف ستارنهال بمثابة المفكر لحداثة بديلة، حداثة مناهضة للتنوير؛ انها حداثة جمعوية communautarienne وتاريخانية ووطنية،

---

(١) *Ibid.*, p. 7.

(٢) *Ibid.*, p. 10.

(٣) *Ibid.*, p. 23.

(٤) Pierre Pénisson, «Kant et Herder: Le recul d'effroi de la raison», In, *Revue Germanique Internationale*, nº 6, 1996, pp. 63 - 74.

(٥) «Herder et les Lumières, L'Europe de la pluralité culturelle et linguistique», in, *Revue Germanique Internationale*, nº 20, 2003.

حداثة الفرد فيها يتحدد بأصوله الاثنية او العرقية وبتاريخه ولغته وثقافته[١]. ومن المعروف ان "مدرسة فرانكفورت" في تاريخ الفلسفة المعاصرة قد قامت بنقد التنوير، وبيَّن ذلك بإسهاب أقطابها وخاصة ادورنو وهوركهايمر.

ولقد سبق أرنست كاسيرر فلاسفة ما بعد الحداثة في الدعوة الى ضرورة إجراء فحص نقدي للتنوير، ذلك ما قاله في مقدمة كتابه **فلسفة التنوير** (١٩٣٦). وقد لا نجانب الصواب إنْ قلنا بأن هذا هو الهدف من كتابه، أي ضرورة التناول النقدي للتنوير[٢].

نستطيع القول إن الطرح النقدي هو الذي يميز تحليل إرنست كاسيرر لفلسفة التنوير وعصر التنوير. يقول: «إن موقف فوكو لا يختلف عن موقف كاسيرر من التنوير، فاذا كان شعار التنوير بحسب كانط هو : لتكن لك الشجاعة في استخدام عقلك، فإن هذا الشعار يعنينا ايضاً في علاقتنا بالتنوير». وكما يقول كاسيرر لتكن لدينا الشجاعة في تقدير وتقييم هذا الفكر، وان ندخل في حوار داخلي معه: «ان العصر الذي رأى في العقل والعلم "القوة العليا للانسان"، لا يمكن ان يكون بالنسبة لنا عصر قد ولى. علينا ان نجد الوسيلة لاكتشاف وجهه الحقيقي وبالأخص استخراج القوى العميقة التي أنتجت وصقلت هذا الوجه».

لعله من غير المقبول منهجياً ان نتناول موضوع التنوير كما رسمت ملامحه فلسفة كانط، من غير ان نشير ولو إشارة موجزة إلى "الكانطية الجديدة" وعلى رأسها إرنست كاسيرر الذي خص هذه المرحلة بكتاب اعتبر من قبل عديد الدارسين من اهم ما كتب عن التنوير، ونقصد بذلك كتابه: **فلسفة التنوير**، الذي نشره سنة ١٩٣٢.

يتضمن منهج كاسيرر في تحليل التنوير من بين ما يتضمن دراسة التنوير ليس من خلال النتائج التي توصل إليها، ولا من خلال الأشكال التي ظهر فيها، وإنما مما يعتبره وحدة مصدره الفكري والمبدأ الذي يحدده[٣]. وهو لا يفصل هنا فلسفة التنوير عن مسارها التاريخي، وهو ما اصطلح عليه بفينومينولوجيا الفكر الفلسفي.

لا تكمن أهمية التنوير في النظريات التي بلورها، ولا في المذاهب التي دافع عنها، ذلك ان المضمون الفكري لعصر التنوير بقي تابعاً للفكر الفلسفي السابق عليه، وإنما تكمن أهميته في نوعية تملكه للميراث السابق، ولكيفية تنظيمه، واختباره،

---

(١) Zev Sternhell, *Les anti-lumières du XVII siècle a la guerre froide*, Ed. Fayard, Paris, 2006.

(٢) Cassirer, *op. cit.*, p. 38.

(٣) *Ibid.*, p. 31.

وتطويره، وانه لم يُنشئ شكلاً فلسفياً خالصاً وجديداً وأصيلاً[١].

ان ما قامت به فلسفة التنوير يتمثل في كسر النسق الفلسفي الموروث من القرن السابع عشر، فلم تؤمن هذه الفلسفة بجدوى النسق الفلسفي ولا بفائدته، ولكن رأت فيه عائقاً وكابحاً للفكر الفلسفي وللعقل الفلسفي.

ولذلك فإنها ستعمل بطريقة خاصة على ربط العلوم والمعارف ببعضها، وستعلن عن روح جديدة في علاقة الفلسفة بالعلوم. وسوف يُطلق عصر التنوير على نفسه تسمية "عصر الفلسفة"، بسبب المكانة الأصيلة التي احتلتها في نظام معارفه.

يرى كاسيرر أن ما يميز فلسفة التنوير هو بلا أدنى شك موقفها من العقل، اذ لم يعد العقل مفهوماً بسيطاً وواحداً، بما ان العصر قد أصبح يُعرف بعصر العقل، وقرن الفلسفة. فماذا يعني العقل؟

إذا ما أجرينا مقارنة بين العقل في هذا القرن والعقل في القرن السابق عليه فإننا نفاجأ كما يقول كاسيرر باختلاف سلبي. فإذا كان القرن السابع عشر يرى ان مهمة الفلسفة تتمثل في بناء "نسق" فلسفي، فإن القرن الثامن عشر قد تخلى عن هذا النسق، وعن تلك الفكرة التي مؤداها اننا نستنتج من فكرة او مبدأ مختلف التفسيرات الممكنة. إن العقل في فلسفة التنوير سيرتبط أكثر بالعلم وبالعلم النيوتوني، او كما قال: بدلاً من الاتصال بمقال ديكارت في المنهج تم الارتباط بعلم نيوتن. لا تقوم طريقة نيوتن على الاستدلال الخالص، وإنما على التحليل. ان طريقة نيوتن لا تبدأ من مبادئ ومسلمات، وإنما من وقائع وظواهر جزئية. فالظواهر هي المعطى، والمبادئ هي ما يجب اكتشافها. وهذا البرنامج المنهجي، وفقاً لعبارة كاسيرر، هو الذي سيكون له الأثر الكبير على فلسفة القرن الثامن عشر[٢]، وهو ما اكدته اعمال دالمبير وكوندياك على سبيل المثال. ولذلك فان النموذج النيوتوني في العقلانية هو الذي سيطر على عقل وفلسفة القرن الثامن عشر. والممثل الأكبر لهذا النموذج هو كانط بلا منازع. والنموذج يدعونا إلى الكف عن البحث عن سر الطبيعة والاكتفاء بظواهرها وإخضاعها للتجربة. فلم تعد مهمة العقل الانساني تكمن في كسر حدود التجربة من أجل بلوغ عالم متعال، وانما مهمته ان يعلمنا كيف نقطع ونعبر بكل امان هذا العالم التجريبي وان نسكنه براحة وان يكون مسكناً مريحاً[٣].

وهنا يظهر الفرق بين ممهوم العقل كما كان في القرن السابع عشر عند ديكارت

---

(١) *Ibid.*, p. 33.

(٢) *Ibid.*, p. 47.

(٣) *Ibid.*, p. 52.

وليبنتز ومالبرانش وسبينوزا، من حيث إنه منطقة ومكان "الحقائق الأبدية"، هذه الحقائق مشتركة ما بين الفكر الإنساني والفكر الإلهي، وان ما نعرفه من نور العقل هو "اللّه". اما العقل في القرن الثامن عشر فإنه يُنظر إليه بتواضع كبير. إنه ليس جملة من الأفكار الفطرية، سابقة على كل تجربة، والتي تكشف لنا عن جوهر وحقيقة الأشياء المطلق.

لا يرى القرن الثامن عشر في العقل محتوى ومضموناً محدداً من المعارف والمبادئ والحقائق، ولكن يرى فيه طاقة energie وقوة لا يمكن إدراكها إلا في حركتها action وآثارها effets. ان طبيعته وسلطته لا يمكن ان تُقاس وفقاً لنتائجه، وإنما لوظيفته fonction التي يجب ان نلجأ إليها[١]. ووظيفته الأساسية هو القدرة على الربط والفصل (من هنا مفهومه للرمز). هذا نص في غاية الأهمية لأنه يبيِّن كذلك فلسفته: فلسفة الاشكال الرمزية. اذن، فمع القرن الثامن عشر سيكون لدينا مفهوم معين للعقل، هذا المفهوم الذي بيَّن بعض معالمه كاسيرر ربما لا يختلف كثيراً عن ذلك المفهوم الذي ستبيِّنه مدرسة فرانكفورت تحت اسم العقل الأداتي، وبخاصة في جانبه الوظيفي والعملي. الا ان هنالك بالطبع جوانب اختلاف أساسية بين ما يذهب اليه كاسيرر ومدرسة فرانكفورت، وهو ما سنتوقف عنده في القسم الثالث من هذا الكتاب.

على انه ومهما كان شكل النقد وقيمته، سواء المتزامن او المتعاقب مع عصر التنوير، فإن الذي لا شك فيه هو ان عصر التنوير «لا نزال نلمس نفوذه في القرن التاسع عشر وحتى في القرن العشرين. فهذا العصر، كجميع مغامرات العقل الكبرى، قد طبع بطابعه الدائم الأجيال المتعاقبة. فلم يعد بعده شيء باستطاعته ان يبقى على حاله»[٢]. او كما قال المؤرخ بيير شونو: «لا يمتزج القرن الثامن عشر امتزاجاً كلياً مع "الانوار". فهي تفيض الى أبعد من القرن المذكور. كما ان جزءاً من ذلك القرن لا يقع ضمن مجالها. فإنما "الانوار" استمرارية القرن الثامن عشر الذي يشكل جزءاً لا يتجزأ من حاضرنا»[٣].

ولا شك في ان قيمة عصر التنوير تكمن في القول بالتقدم وأن الوسيلة في ذلك هي العلم والتقنية. صحيح ان هنالك من يشك في هذه الفكرة، كما سنبيِّن لاحقاً،

---

(١) *Ibid.*, p. 53.

(٢) موريس كروزيه، **تاريخ الحضارات العام**، مرجع سبق ذكره، ص ٢٥٦.

(٣) بيير شونو، **الحضارة الأوروبية في عصر التنوير**، مرجع سابق، ص ١٣.

وكما فعلت البنيوية وما بعد البنيوية، إلا ان غالبية المجتمعات والطبقات والأفراد والأمم والدول، لا تزال مقتنعة بهذا الطريق. كما ان التنوير، من الناحية السياسية والأخلاقية، قد أشاع قيماً لا تزال تعمل البشرية على تعميمها ونعني بذلك التسامح الديني وحقوق الإنسان والديمقراطية والمساواة أمام القانون. من هنا، نجد في الفكر المعاصر من يدافع عن قيم التنوير، ويرى ضرورة تطبيق تلك القيم والتوسع فيها وان البشرية في حاجة إلى تلك القيم رغم ما لحق بها من تجاوزات[١]. ذلك انه مهما كان الموقف من التنوير فمن البيِّن ان الحضارة الأوروبية المعاصرة هي نتاج القرن الثامن عشر[٢].

ومن البيِّن ان قيم التنوير قد أصابها ما يصيب كل قيمة تخضع للتحقق، من هنا تنبع الحاجة إلى النظرة النقدية في تقييم تلك القيم. اذ لم يعد سراً ان مفهوم العقل قد تضمّن عقلاً اداتياً ونفعياً وإقصائياً، ولم يعد العلم مصدر ثقة وتفاؤل، مع انه أساس الحضارة المعاصرة وذلك لأن تطبيقاته أصبحت تثير الشك والقلق، وان الحرية لم تمنع الاستعمار وبناء السجون، وان التقدم بقدر ما هو واقع تاريخي ملموس بقدر ما هو إيذان بخطر يهدد مصير البشرية وبخاصة في شكله الكمي والاستهلاكي. وحتى ندرس بدقة هذه العلاقة ما بين قيم التنوير وتحققها في التاريخ بنوع من الدقة والتفصيل المناسبين، فإننا سنحاول في القسم الثاني من هذا الكتاب إجراء فحص نقدي لعلاقتنا بالتنوير وقيمه وذلك من خلال الانطولوجيا التاريخية.

---

(١) Jean-Claude Guillebaud, *La Trahison des lumières, Enquête sur le désarroi contemporain*, Paris, Ed. Seuil, 1995.

(٢) Philip Bloom, *Enlightening the World: Encyclopedia, the Book that Changed the Course of History*, Palgrave Macmillan, London, 2006.

الفصل الرابع

الانطولوجيا التاريخية

نحاول في هذا الفصل الإجابة عن ثلاثة أسئلة لها صلة مباشرة بموضوع الكتاب عامة وبالفصول الثلاثة الأولى السابقة خاصة. وهذه الأسئلة هي: **أولاً**، لقد تناول الدارسون موضوع ما يمكن الاصطلاح عليه بـ"هوية" فلسفة ميشيل فوكو وذلك ضمن سؤال عام وأساسي ألا وهو: هل فلسفة فوكو واحدة ام متعددة؟ وهل تخضع للوحدة والاتساق ام للتشرذم والتعدد والانقطاع؟ **ثانياً**، لقد اصطلح ميشيل فوكو على فلسفته في أخريات حياته، بمصطلح "الانطولوجيا التاريخية"، فماذا تعني هذه الانطولوجيا التاريخية مقارنة بالتسميات التي أطلقها الفيلسوف على فلسفته وبخاصة الاركيولوجيا والجينيالوجيا؟ و**ثالثاً**، ما علاقة هذه الانطولوجيا التاريخية بفلسفة ما بعد الحداثة؟ وهل تشكل جزءاً منها أم انها تمثل اتجاهاً فلسفياً جديداً؟

أولاً - في التصنيف الفلسفي

من المعلوم ان هنالك محاولات عديدة قام بها الدارسون لتصنيف فلسفة ميشيل فوكو بهدف ايجاد خط ناظم لها. ومن هذه التصنيفات من قسمها الى أربع مراحل: الهيدغرية والاركيولوجية والجينيالوجية والأخلاقية[١]. وهنالك من رأى انها تتكون من مرحلتين تاريخيتين أساسيتين: مرحلة ما قبل ١٩٦٨ حيث اهتم الفيلسوف بتحليل الخطاب والممارسات الخطابية، ومرحلة ما بعد ١٩٦٨ حيث اهتم بالسلطة، وهكذا تتشكل هذه الفلسفة من مرحلتين هما الخطاب والسلطة، مع الإقرار بالقطيعة والانفصال بين المرحلتين[٢].

(١) David Macy, *Michel Foucault*, Paris, Gallimard, 1994, p. 12.

(٢) David Hiley, «Foucault and the Question of Enlightenment», in Barry Smart, ed., *Michel Foucault, Critical Assessment*, London, Routledge, 1994, p. 25. & John Rajchman, *Michel* =

وهنالك فريق ثالث من الباحثين صنَّفوا هذه الفلسفة من حيث مواضيعها الفلسفية الأساسية ألا وهي: المعرفة والسلطة والأخلاق. لكن داخل هذا الفريق هنالك من يرى ان نصوص الفيلسوف، وإنْ كانت في ظاهرها تؤكد هذا المنحى الثلاثي، الا أنها تحيل في الحقيقة الى موضوع أساسي ألا وهو: الذات. وبهذا المعنى يمكن الحديث عن وحدة الأثر الفلسفي لهذا الفيلسوف. وبهذا المعنى تمثل الاركيولوجيا نقداً للذات العقلية، والجينيالوجيا نقداً للذات الواعية، وان ميشيل فوكو قد اهتم بتشكل الذات الغربية بوصفها موضوعاً للمعرفة، ثم موضوعاً للسلطة وأخيراً موضوعاً للأخلاق[١].

وعلى الرغم من وجاهة هذا التصنيف، إلا ان هنالك من يرى ان ثمة مواضيع أخرى ناظمة لهذه الفلسفة وبخاصة الحقيقة والجسد والتاريخ والخطاب، وبالتالي فإن عملية التصنيف الأحادية لهذه الفلسفة عملية غير ممكنة. فعلى سبيل المثال نجد فرانسوا إوالد الذي صنَّف عمل فوكو ضمن موضوع الذات، لم يتردد في تصنيفه في خانة تاريخ الحقيقة[٢]. ومن المعروف ان فوكو قد حاول إيجاد صيغة جامعة لفلسفته وذلك من خلال ما أجراه من تعديل على عمله، بعد صدور الجزأين الأخيرين من **تاريخ الجنسانية**. فعندما كتب **إرادة المعرفة** وهو الجزء الأول من هذا **التاريخ** سنة ١٩٧٦، حاول ان يقدم سلسلة من الدراسات حول السلطة والمعرفة والمتعة، ولكن عندما اصدر الجزأين الأخيرين سنة ١٩٨٤ أعاد النظر في ذلك وكتبها في إطار ما سماه بتاريخ الحقيقة من حيث انه تحليل «للألعاب الحقيقة أي العاب الحقيقة والخطأ التي منها تتشكل الذات بوصفها تجربة»[٣]. وخلال هذه المرحلة عبَّر فوكو لمحاوريه درايفوس ورابينوف عن رغبته في ايجاد وحدة لعمله من خلال موضوع الذات وكان ذلك سنة ١٩٨٢. وفي سنة ١٩٨٤، وهي سنة وفاته، تحدث عن الذات والحقيقة،

= *Foucault. La liberté de savoir*, Paris, PUF, 1987, pp. 140 - 144. & Alan Sheridan, *Discours, sexualité et pouvoir: Initiation à Michel Foucault*, Bruxelles, Mardaga, 1985, pp. 31, 137, 156, 237, & Allan Megill, *Prophets of Extremity: Nietzsche, Heidegger, Foucault, Derrida*, London and Los Angeles, University of California Press, 1985, pp. 191, 233, 365.

(١) Maurice Blanchot, *Michel Foucault tel que je l'imagine*, Montpellier, Fata Morgana, 1986, pp. 19, 34, 61 - 63 & Arnold I. Davidson, «Archeology, Genealogy, Ethics», in D.C. HOY, ed., *Foucault: A Critical Reader*, pp. 221, 224 - 225, 227 - 228 & Mark Poster, «Foucault and the Problem of Self Constitution», in John Caputo et Mark Yount, ed., *Foucault and the Critique of Institutions*, University Park, Pennsylvania University Press, 1993, pp. 64 - 76. & Marie - Françoise Cote Jallade: *Penseurs pour aujourd'hui*, Lyon, Chronique sociale, 1985, p. 67 - 75. & François Ewald, «la fin d'un monde», in, *Magazine littéraire*, nº 207, 1984, ,p. 30 - 33.

(٢) François Ewald, *Une histoire de la vérité*, Paris, Syros, 1985, p. 918.

(٣) *Ibid.*, pp. 12 - 13.

حيث قال: «لقد بحثت دائماً كيف ان الذات الإنسانية تدخل في ألعاب الحقيقة»[١]. يستنتج من هذا ان مشكلة فوكو الأساسية هي الذات في علاقتها بالحقيقة.

ومع ذلك نجد، في مقابل هذا التوجه، من الدارسين من يذهب الى ان موضوع فوكو هو السلطة سواء من خلال الدراسات التي قدمها أم من خلال ما قاله هو نفسه، حيث عبّر في أكثر من مناسبة عن ان موضوعه الأساسي كان دائماً السلطة، وبخاصة عندما نشر كتابيه **المراقبة والمعاقبة** و**إرادة المعرفة**، حيث صرّح بأن موضوعه السلطة. بل هنالك ما يشبه التناقض في علاقته بالحقيقة، بما أننا نجد له بعض الأقوال التي أنكر فيها ان تكون الحقيقة موضوعاً من مواضيعه. واستدل على ذلك بالقول إنه على الرغم من ان المرحلة المسماة اركيولوجية غير معنية بشكل علني بالسلطة لكن المؤسسة المتعلقة بالجنون والمرض وإرادة المعرفة في صورة الابستميه كانت واضحة. وفي نقاشه النظري للخطاب لم يستبعد السلطة، لكن من الواضح ان موضوع السلطة قد برز بقوة في السبعينات، ليتراجع في الثمانينات، حيث سيظهر موضوع الذات والأخلاق. وبالطبع فانه من غير الممكن الحديث عن الأخلاق بعيداً عن الذات، خاصة وان الفيلسوف اصطنع مفهوماً معيناً للذات يظهر في صورة شكل قابل للتغير وخاضع لآليات التوضيع والتذويت ويتشكل من مختلف الآليات والانضباطات الموضوعية والذاتية، الخارجية والداخلية.

والحق فإن داخل أي مفهوم من مفاهيم الفيلسوف يمكن تتبع مسار تغيره وتطوره. ففي موضوع السلطة على سبيل المثال، لم يستقر فوكو على فكرة واحدة بل انتقل من مفهوم السلطة الى مفهوم فنون الحكم. كما ان الذات ليست جديدة كلية بما انه تحدث عن دورها في المقاومة في مفهومه للسلطة، وكذلك بين جانبيها الجمالي والأخلاقي، وبخاصة في مفهوم أسلبة الحياة او تحويل الذات إلى اثر فني او ما اصطلح عليه بجماليات الوجود[٢].

كما ان هنالك من يذهب إلى تصنيف فلسفته ضمن المجال المعرفي الذي بحث وعمل فيه. فقد صنَّف ميشيل فوكو عمله ضمن التاريخ الفلسفي، وتحديداً ضمن ما سماه "التاريخ النقدي للفكر" او "التاريخ الفكري" او "تاريخ الأنساق الفكرية"، وهو

---

(١) Michel Foucault, *Dits et écrit*, Paris, Ed, Gallimard, tome 4, 1994, pp. 222 - 223 & 708 - 709 & 717 - 718 & 737 & 784 - 785.

(٢) Michel Foucault, *Dits et écrit*, Paris, Ed, Gallimard, tome 3, p. 146 & 400 - 402 & 414 & 175. & Guy Bouchard, «Michel Foucault: Unité ou dispersion de l'oeuvre?», In *Laval théologique et philosophique*, Volume 59, numéro 3, Octobre 2003.

اسم الكرسي الذي كان يشغله في الكوليج دي فرانس[1]. كما انه كان يرى ان موضوعه الأساسي هو التجربة الثقافية الغربية. فلقد كان موضوعه بالفعل دائماً تجارب ثقافية غربية معينة كتجربة الجنون والمرض والسجن والجنس، ونعتقد ان هذا المدخل موافق لتوجُّه الفيلسوف.

وأخيراً، فقد صنف الدارسون والباحثون فلسفة ميشيل فوكو تصنيفات عديدة منها: التصنيف البنيوي[2] وما بعد البنيوي[3]، والبنيوية الجديدة[4]، وما بعد الحداثة[5]. واصطلح الفيلسوف على فلسفته، بمصطلحات الاركيولوجيا[6]، والاركيولوجيا ـ الجينيالوجيا[7]... واخيراً الانطولوجيا التاريخية[8].

والواقع ان المتتبع لكتابات الفيلسوف الفرنسي، يجد انه في كل مرحلة يرجّح

---

(١) Michel Foucault, *Dits et écrit*, Paris, Ed, Gallimard, tome 4, pp. 777 - 778.

(٢) انظر الدراسات الآتية:

- François Dosse, *Histoire du structuralisme, 1. Le champ du signe, 1945 - 1966*, Paris, Ed, la découverte, 1992, pp. 173 - 190.

- M. Corvez, «Le structuralisme de Michel Foucault», In, *Revue Thomiste*, Janvier - Mars 1968, pp. 101 - 124.

- اديث كيرزيل، **عصر البنيوية**، ترجمة جابر عصفور، بغداد، دار عيون، ١٩٨٦.
- بياجي، **البنيوية**، ترجمة عارف منيمنة وبشير اوبري، بيروت، منشورات عويدات، ١٩٧١.
- زكريا إبراهيم، **مشكلة البنية**، القاهرة، مكتبة مصر، ١٩٧٦.
- فؤاد زكريا، **الجذور الفلسفية للبنائية**، الحولية الاولى، الكويت، كلية الآداب، جامعة الكويت، ١٩٨٦.

(٣) المرجع نفسه.

(٤) Manfred Frank, *Qu'est-ce que le neo-sructuralisme*, tra. par Christian Berner,Paris, Ed. Cerf, 1990, p. 97 - 140.

(٥) - Jean François Dortier (Coordonner par), *Philosophie de notre temps*, Paris, Ed, Sciences Humaines, 2000, p. 25.

- Gilbert Hottois, *De la renaissance a la postmodernité: Une histoire de la philosophie moderne et contemporaine*, Ed. De Boeck Université, 2001, pp. 95 - 101.

- كريستوفر نوريس، **نظرية لا نقدية**، ترجمة عابد اسماعيل، دار الكنوز الادبية، بيروت ـ لبنان، ١٩٩٩، ص١٤٤ ـ ١٧٨.

(٦) Michel Foucault, *L'archéologie du savoir*, Paris, Ed. Gallimard, 1969.

(٧) Michel Foucault, *l'ordre du discours*, Paris, Ed. Gallimard, 1971.

(٨) دريفوس ورابينوف، **ميشيل فوكو: مسيرة فلسفية**، ترجمة جورج ابي صالح، بيروت، مركز الإنماء القومي (د ـ ت).

موضوعاً من مواضيعه الفلسفية الثلاثة ألا وهي: المعرفة والسلطة والأخلاق. وقد تكون الذات هي الموضوع المركزي للفيلسوف، لكن تحليله لها اختلف من مرحلة الى مرحلة، او لنقل انه حاول ان يبرز في كل مرحلة جانباً من جوانبها.

والذي شدّ انتباهنا انه على الرغم من كثرة التصنيفات، الا اننا لم نجد الا باحثاً واحداً[1] توقف عند التصنيف الأخير للفيلسوف، ذلك التصنيف الذي حاول فيه ان يجمع مختلف مواضيع فلسفته تحت مسمى "الانطولوجيا التاريخية"، وذلك في أواخر حياته عندما صنَّف فلسفته في إطار الانطولوجيا التاريخية. فما هي هذه الانطولوجيا التاريخية؟

ثانياً ـ البنيوية

يرى ميشيل فوكو في **نظام الخطاب** أن المؤلِّف يشكل عنصراً من عناصر الإجراءات الداخلية التي تحد من حرية الخطاب، وتفرض عليه مبدأ الاصطفاف. فهل وقع ميشيل فوكو على ضوء مؤلَّفاته في هذا الاصطفاف ام انه تحرر من هذه الآلية؟ ذلك ما نريد فحصه في هذا الشقّ من الفصل الحالي، وذلك من خلال مساءلة التسمية الأخيرة التي أطلقها الفيلسوف على فلسفته الا وهي الانطولوجيا التاريخية بعد ان أطلق عليها سابقاً اسم الاركيولوجيا ثم الجينيالوجيا. فهل هنالك علاقة بين هذه التسميات المختلفة؟ وهل تشكل مراحل لفلسفة واحدة ام انها تعبير عن مرحلة منفصلة لهذه الفلسفة؟ وهل علينا ان ننظر فقط في هذه المراحل الفلسفية ام علينا ان نربطها بحياة الفيلسوف الفكرية الذي بدأ شيوعياً ماركسياً ثم بنيوياً وأخيراً ما بعد بنيوي وليبرالياً مدافعاً عن حقوق الإنسان؟ أم أن هذا الأثر الفلسفي ينطبق عليه ما ينطبق على كل أثر، ألا وهو الخضوع للتاريخ سواء من حيث كونه معطى موضوعياً يفرض نفسه على الفيلسوف أم من حيث هو اختيار منهجي للفيلسوف؟

إذا كانت للفيلسوف دواعيه في التقلب والتنقل، وإذا كان للباحثين أسبابهم ايضاً المرتبطة بمناهجهم واختياراتهم، فما هو الموضوع الذي يشكل وحدة هذه الفلسفة؟ في الواقع، لقد سبق وان أبدينا رأينا في هذا الموضوع عندما نشرنا عملنا الأول حول هذه الفيلسوف والمعلومات الجديدة لم تغير من رأينا[2]. فنحن نعتقد ان الفيلسوف قد

---

(١) Béatrice Han, *L'ontologie manqué de Michel Foucault*, Grenoble, Editions Jérôme Million, 1998.

(٢) الزواوي بغوره، **مفهوم الخطاب في فلسفة ميشيل فوكو**، المجلس الاعلى للثقافة، القاهرة ـ مصر، ٢٠٠٠.

قام بتطوير عمله المتسلسل، وانه لا مكان للانقطاع، وإنما هنالك إمكانية لبروز وظهور وتبلور مواضيع وطرح قضايا ومسائل. فنحن لا نرى الوحدة في الموضوع الواحد، وإنما نراها في الطريقة وفي التحليل، وليس في الموضوع الواحد. ولذلك انتصرنا لمقولة الانطولوجيا التاريخية التي تكشف عن ثلاثة مواضيع أساسية عالجها فوكو، وهي المعرفة والسلطة والأخلاق، بطريقة متناوبة لكن غير منقطعة، فهو لم ينقطع عن استعمال الخطاب بالمفهوم التداولي عندما كان يهتم بالتاريخ الجينيالوجي، على سبيل المثال.

ولكن قبل ان نفصل في هذه المسائل، علينا الإجابة عن السؤال المتعلق بمعنى الانطولوجيا التاريخية؟ فما هي الانطولوجيا التاريخية؟ وما علاقتها بما بعد الحداثة والحداثة؟ وما موقفها من التنوير؟ هذه هي الأسئلة التي سنحاول الإجابة عنها في هذا الفصل وفي القسم الثاني من هذا الكتاب. وذلك لأكثر من سبب، لعل **أولها** اننا نريد ان نجلي هذا المصطلح الذي أطلقه فوكو على فلسفته في آخر سنّي حياته. و**ثانيها** ان نبين علاقته بمختلف التقسيمات والتصنيفات التي صُنِّفت بها فلسفة هذا الفيلسوف، وان نحاول، ليس من باب إضافة تصنيف الى تصنيف، ان نتساءل ان كان هذا المصطلح الأخير يعبِّر عن فلسفة هذا الفيلسوف ويعكس مساره الفلسفي ام لا؟ و**ثالثاً** ان نبين علاقة هذه الفلسفة بما بعد الحداثة وبموقفها من التنوير والحداثة. و**رابعاً** ان نتساءل عن طبيعة هذا الموقف من الحداثة والتنوير، وذلك بمقارنته بغيره من مواقف الفلسفة المعاصرة، وخاصة ما تذهب إليه ما بعد الحداثة في صورتها الفلسفية وكما عبَّر عنها ليوتار او كما حللها تحليلاً نقدياً هابرماس، ام ان لها موقفاً متميزاً يجعل منها مقاربة نقدية جديدة للحداثة والتنوير؟

ان الإجابة عن هذه الأسئلة تتطلب منا العودة الى ما كتبه هذا الفيلسوف والى مختلف القراءات التي خضعت لها فلسفته، ولا شك في ان العودة الى متن الفيلسوف في مجمله هو المدخل المناسب للإجابة عن هذه الاسئلة، وهو الذي يسمح لنا بايجاد المنطق الذي يحكم هذه الفلسفة. فهل هنالك علاقة بين هذه المصطلحات والمسميات؟ وهل تعبِّر عن مراحل مختلفة من مسيرة الفيلسوف الفرنسي؟ وهل تعكس انقطاعات ام تعبير تحولات؟ وأخيراً ما هي هذه الانطولوجيا التاريخية وما مميزاتها الأساسية؟ وما علاقتها أولاً بمختلف المراحل الفكرية للفيلسوف؟ وما علاقتها ثانياً بفلسفة ما بعد الحداثة؟ وأخيراً لماذا نأخذ بالتصنيف الأخير لهذه الفلسفة إنْ كان أخيراً، ولماذا لا نذهب مذهب من سبقنا في دراسة هذه الفلسفة؟

ليست الغاية من طرح هذه المسألة ان نضيف تصنيفاً جديداً إلى التصنيفات

المعروفة، ولسنا نهدف كذلك إلى تأطير فلسفة ترفض فكرة التأطير والتصنيف واللعبة الشكلية، وإنما هدفنا هو إيجاد الخط الناظم لهذه الفلسفة، والمسار الذي يعبّر عن هذه الفلسفة ويسمح بدراسة علاقتها بما بعد الحداثة بالتنوير. وبتعبير آخر، اننا نهدف الى تقديم قراءة نقدية جديدة لهذه الفلسفة وفق مقاربة تاريخية لمسارها ومواضيعها وإشكاليتها، وذلك من خلال موقفها من التنوير الذي كان دائماً موضوعها الأساسي بحثاً وتحليلاً، تاريخاً وفلسفة.

إلاّ أن تطبيق النظرة الكلية يحتم علينا العودة الى البدايات الفلسفية لهذا الفيلسوف والى علاقته بالبنيوية. والأمر الذي لا شك فيه ان ميشيل فوكو قد اكد على أهمية البنيوية بوصفها منهجاً وفلسفة، ذلك ما بيّنه بشكل جلي في كتاب **الكلمات والأشياء** (١٩٦٦). بل ان الفيلسوف قد أشاد بالبنيوية قبل هذا التاريخ وذلك في دراسته حول المكان تعود إلى سنة ١٩٦٣. ومن المعروف ان جيل دولوز في تعريفه للبنيوية قد بيّن ان البنيوية تعطي الأولية للمكان على الزمان(١).

لقد حلل فوكو البنيوية وأشاد بها منهجاً وفلسفة في **الكلمات والأشياء**، وكتب يقول انها «الوعي اليقظ لعصرنا»(٢). وعندما حلل المناهج المعاصرة وقسمها الى منهجين: منهج صوري ومنهج تأويلي، بيّن ان المنهج الصوري يظهر في المنطق الرياضي وفي البنيوية، وان المنهج التأويلي تمثله الظواهرية، وفي تقديره ان هذه هي المناهج الموجِّهة للمعرفة الحديثة.

وقد ارتبط اسم فوكو بالبنيوية لقوله كما هو معروف بـ"موت الإنسان" ولنقده فكرة الاستمرارية التاريخية ودعوته للقطيعة والانفصال. واكد على اهمية البنيوية في حوار له، يحمل عنوانه دلالة خاصة الا وهو «الفلسفة البنيوية تمكننا من تشخيص الحاضر»(٣). في هذا الحوار بيّن ان هنالك شكلين من البنيوية: هنالك المنهج الذي سمح بتأسيس بعض العلوم كاللسانيات او تجديد بعض العلوم كتاريخ الأديان او تطوير بعض الفروع العلمية كالاثنولوجيا وعلم الاجتماع؛ وهنالك بنيوية عامة تعدّ نشاطاً، إذ استطاع «بعض المنظرين غير المختصين أن يبينوا العلاقات الموجودة بين هذا العنصر وذاك من عناصر ثقافتنا. . . إنها نوع من البنيوية العامة التي لا تتحدد بميدان معيّن، وهي بنيوية مرتبطة ومتعلقة بثقافتنا وبنا نحن، بعالمنا الحاضر ومجموع العلاقات

(١) Michel Foucault, *Dits et écrit*, tome 1, op. cit., p. 284.

(٢) Michel Foucault, *Les Mots et les choses*, Paris, Ed. Gallimard, 1966, p. 212.

(٣) Michel Foucault, «La philosophie structuraliste permet de diagnostiquer ce qu'est "aujourd'hui"», in, *Dits et écrit*, tome 1, p. 581.

التطبيقية والنظرية التي تحدد حداثتنا»[١].

ان هذا التحديد له أهمية كبيرة، فهو من جهة يبيِّن موقف فوكو من الفلسفة عموماً، حيث اعتبرها دائماً نشاطاً مقتفياً بذلك اثر فتغنشتين[٢]، مستبعداً في الوقت نفسه ان تكون نظرية. ومن جهة أخرى يبيِّن علاقتها بالحداثة، وهي انها تمكننا من تشخيص الحداثة أي مجمل الممارسات والنظريات المتصلة بالحداثة بوصفها حاضرنا او آنيتنا، وهو الموضوع الذي سنعود اليه في الفصول القادمة.

ولقد اكد فوكو دائماً على أهمية البنيوية بوصفها منهجاً، رغم قناعته بأن منهجه ليس بنيوياً وإنما يقوم بنفس الوظيفة المعرفية التي يقوم بها المنهج البنيوي، الا وهي دراسة التحول الذي أصابت العلوم الإنسانية، او كما يقول حرفياً: «البنيوية تدخل ضمن التحول الكبير الذي تعرفه العلوم الإنسانية، وهو تحول أعاد النظر في مكانة الانثروبولوجيا ومكانة الذات وأسبقية الإنسان، وان طريقتي تدخل ضمن هذا التحول مثلها مثل البنيوية؛ انها على جانبها وليس ضمنها أي ضمن البنيوية»[٣].

فإذا كانت مهمة الفلسفة هي التشخيص، فإن البنيوية تمثل هذا النشاط التشخيصي، وهذا ما يؤكده قوله: «لقد كفت الفلسفة عن ان تقول ما الوجود الأبدي. إن لها مهمة صعبة وقاسية، مهمة ان تقول ماذا يجري الآن. وبهذا المعنى يمكن ان نتحدث عن نوع من الفلسفة البنيوية يمكن ان نحددها على انها ذلك النشاط الذي يسمح بتشخيص ما هو اليوم والآن والحاضر»[٤].

إن التشخيص والحاضر هما من الكلمات التي طالما تعلق بها فوكو ولم ينقطع عن استعمالها، سواء عندما كان ينتمي الى البنيوية أم الى ما بعد البنيوية أم الى الاركيولوجيا او الجينيالوجيا او الانطولوجيا التاريخية. وبالتالي نستطيع التأكيد على انه ومهما كانت التغيرات والانتقالات التي عرفها هذا الفيلسوف في مساره الفلسفي، فإن هنالك ثوابت منها على الأقل فعل ومهمة ووظيفة الفلسفة المتمثل في تشخيص الحاضر. وسوف نبيِّن في الفصول القادمة ان التنوير والحداثة هما، عنده، القدرة بالذات على تشخيص الحاضر.

---

(١) *Ibid.*, p. 581.

(٢) الزواوي بغوره، **الفلسفة واللغة، نقد المنعطف اللغوي في الفلسفة المعاصرة**، دار الطليعة، ٢٠٠٥، ص١٠١ ـ ١٠٤.

(٣) Michel Foucault, *Dits et écrit*, tome 1, op. cit., p. 779.

(٤) Michel Foucault, «La philosophie structuraliste permet de diagnostiquer ce qu'est "aujourd'hui"» *op. cit.*, p. 581.

لم يغيِّر فوكو قط من هذه المهمة رغم تغير المسميات. وفي تقديره فإن الفلسفة يمكن اعتبارها نوعاً من التحليل للظرف الثقافي او للحالة الثقافية **conjuncture culturelle**، على ان نفهم من الثقافة «ليس فقط الأعمال الفنية ولكن ايضاً المؤسسات السياسية وأشكال الحياة الاجتماعية، والممنوعات والإكراهات المختلفة او المتعددة»[(١)]. من هنا يرى فوكو أن موضوع فلسفته هو «تحليل الوقائع الثقافية التي تميز ثقافتنا، وانني أحاول ان أضع نفسي خارج الثقافة التي انتمي إليها، ومن ثم تحليل شروطها الصورية حتى يمكن نقدها»[(٢)].

وعليه، فإننا نستطيع ان نؤكد مرة أخرى أن فوكو لم يغيِّر موضوع بحثه، فقد كان دائماً باحثاً في الثقافة بالمعنى الذي حدده، وفي تجارب ثقافية معينة. يقول: «ما أحاول القيام به هو إدخال بعض التحليلات البنيوية في الميادين التي لم تطأها بعد او الى حد الآن، أقصد: ميدان تاريخ الأفكار، تاريخ المعارف، تاريخ النظريات. وبهذا المعنى قمت بتحليل باسم البنية مولد البنيوية ذاتها. وبهذا المعنى يمكن فهم موقفي او علاقتي بالبنيوية بأنه موقف بعيد وفي الوقت نفسه موقف تجاوزي: بعيد بما انني أتحدث عن البنيوية من دون ان أمارسها، وتجاوزي **redoublement** بما أنني لا أريد ان أتحدث عنها من دون ان أتحدث لغتها»[(٣)]. وهو ما أنجزه في كتابه **الكلمات والأشياء** والتبس على كثير من النقاد والدارسين.

ان الإقرار بالعلاقة بالبنيوية يجعلنا نربطه بما بعد الحداثة على الأقل في جملة من المسائل منها الموقف من العقل والتاريخ وفكرة التقدم والذات الإنسانية والفلسفة والموقف من الكلية. فإذا كانت أعمال فوكو ، ومنها على وجه الخصوص كتابه **تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي**، الذي بيَّن فيه نقيض العقل وحده الا وهو اللاعقل والجنون، فإن **الكلمات والاشياء** قد بيَّنت الآليات التي تتحكم في العقل الغربي ذاته، وفي الحالتين اتضحت لنا نسبية العقل ومحدوديته كما بيَّنها فوكو. على اننا نريد ان نؤجل قليلاً هذه المسألة لنناقشها بتفصيل، ضمن نقد هابرماس لفوكو الذي وصفه بتشرذم وتشظي العقل، وهو ما سنتطرق إليه لاحقاً.

أما التاريخ فمن البيِّن ان اغلب أعمال هذا الفيلسوف تتم في التاريخ وخاصة التاريخ الحديث وبوجه اخص في ما يسميه بالعصر الكلاسيكي، أي القرنين السابع

---

(١) *Ibid.*, p. 582.

(٢) Michel Foucault, *Dits et écrit*, Tome 1, p. 607.

(٣) *Ibid.*, p. 583.

عشر والثامن عشر، أو ما يعرف بعصر التنوير، وانه في مختلف أعماله تلك لم يتحدث عن التقدم، وإنما اكتفى بالحديث عن التحولات والانقطاعات. بل هنالك من يذهب الى القول إن فوكو تحدث عن تقدم عكسي او تقهقري وذلك عندما وصف أشكال العقوبات التي يخضع لها الجسد والإنسان منذ العصر الحديث ألا وهي: التعذيب والسجن والمشتمل.

اما موقفه من الذات فمن الواضح انه اتخذ هنا موقفاً بنيوياً وهو ما عبّرت عنه صيغة "موت الإنسان". على ان موقف الفيلسوف في هذه المسألة قد عرف تغيراً ملحوظاً، اذ أصبح بعد السبعينات ينادي بنوع من الذاتية كما سنبين ذلك. وأخيراً فإن فوكو رأى دائماً ان الفلسفة نوع من النشاط سواء كان ذلك في المرحلة البنيوية أم في غيرها من المراحل، فهو يرى ان البنيوية نشاط، وليست نظرية عامة.

يقول فوكو: «كانت الفلسفة، من هيغل الى سارتر، تقوم بدور تقديم النظرة الكلية إلى العالم والمعرفة والتجربة الإنسانية، الا ان هنالك طريقة أخرى للفلسفة، طريقة مستقلة وحرة، تعمل بوصفها نشاطاً داخل حقول معرفية كالرياضيات او اللسانيات او في الاثنولوجيا او الاقتصاد السياسي، ويمكن ان نحددها على النحو الآتي: انها نشاط تشخيصي، تشخيص الحاضر، وقول ما هو اليوم وما هو الآن، قول ما في حاضرنا من مختلف، من مختلف عن ماضينا»[١].

إذا كان هذا التحليل يؤكد على علاقة فوكو بالبنيوية، فإن هذه العلاقة قد بدأت بالتحول مع نهاية الستينات، وتحديداً منذ ان نشر كتابه **اركيولوجيا المعرفة** (١٩٦٩)، حيث شرع في الابتعاد عن البنيوية. ويمكننا اعتبار محاضرته في "الجمعية الفلسفية الفرنسية" بتاريخ ٢٢ شباط/فيفري ١٩٦٩، البداية الأولى لرفض البنيوية، ومرد ذلك ما أشار اليه دريفوس ورابينوف في كتابهما عن الفيلسوف، وتأكيدهما على ان التحليل الاركيولوجي لم يعد كافياً لتحليل المعنى وكذلك الأزمة السياسية التي طرحتها أحداث أيار/ماي ٦٨ في فرنسا وأوروبا. ضمن هذا السياق العام والخاص معاً، قال في محاضرته تلك، رداً على منتقديه ما نصه: «لم استعمل إطلاقاً كلمة بنية في **الكلمات والاشياء**»[٢]. ومنذ هذه اللحظة سيعلن رفضه للبنيوية، وهو ما أعلنه صراحةً في خاتمة كتابه **اركيولوجيا المعرفة** حيث كتب ما نصه: «طيلة هذا الكتاب وأنت تحاول جاهداً ان تبتعد عن البنيوية»[٣]. كما تُعتبر محاضرته حول «اللسانيات والعلوم

---

(١) Michel Foucault, *Dits et écrit*, tome 1, op. cit., p. 665.

(٢) *Ibid.*, p. 816.

(٣) Michel Foucault, *L'archéologie du savoir*, op. cit., p. 259.

الاجتماعية»، بمثابة نص فارق في علاقته بالبنيوية، لانه بيَّن في هذا النص، الذي له صلة مباشرة بالبنيوية، انه ليس بنيوياً لأنه يدرس "منتوجات الخطاب"[١]. على اننا نعتقد ان هذا الإنكار يفيد تحول فوكو على مستوى المنهج والنظرية على السواء، فلقد أضاف إلى منهجه الاركيولوجي المتميز عن المنهج البنيوي مسألتين في غاية الأهمية ألا وهما: المفهوم الوظيفي والمفهوم التداولي للخطاب وتركيزه على التحولات التاريخية[٢]، والاستعانة بالجينيالوجيا على مستوى التاريخ. اما على مستوى النظرية فقد أعاد النظر في مسألتين على الأقل هما الذات والتاريخ، وذلك عندما شرع في تحليل السلطة والذات، وهذا ما يجعله ينتمي إلى ما بعد البنيوية او البنيوية الجديدة. لماذا؟ لأنه أدخل تعديلات جوهرية على ما كان يُعتبر موقفاً بنيوياً، بحيث انتقل من اللغة إلى الخطاب، من التحليل البنيوي الصوري إلى التحليل الخطابي الوظيفي، والتأكيد على دور التاريخ والاهتمام بالذات. من هنا تبدأ مرحلة جديدة في مسار هذا الفيلسوف، مرحلة اصطلح عليها بما بعد البنيوية او البنيوية الجديدة، بحسب عبارة مانفريد فرانك[٣].

يرى اكسل هونيت ان قدرة فوكو تكمن في تناوله للثقافة الغربية على انها ثقافة أجنبية وغريبة عنه، وان دراساته المتصلة بتاريخ العلوم بمعناه العام تشكل من دون شك "اركيولوجيا الحداثة الأوروبية"[٤]. فقد كان كتاب **أركيولوجيا المعرفة** على حد قول هونيت «كتاباً عسيراً وصعباً، الا انه في الوقت نفسه يعدّ تعبيراً صارخاً عن الفشل، لأنه سقط في فخ تحليل المعرفة وفقاً للعامل اللساني. ونظراً لفشله الذريع هذا، انتقل إلى موضوع السلطة مستلهماً في ذلك نيتشه»[٥]. يفيد هذا النص صراحة بأن الانتقال إلى موضوع السلطة جاء على خلفية الفشل او على الأقل عدم القدرة على التجديد في موضوع اللغة.

لم ينكر فوكو ان هدفه هو الخروج من نظرية الذات كما صاغتها الظواهرية، وفي هذا يقول: «لقد حاولتُ الخروج من فلسفة الذات وذلك بواسطة كتابة جينيالوجيا الذات الحديثة، التي تناولتها باعتبارها واقعة تاريخية وثقافية، أي بوصفها موضوعاً

---

(١) Michel Foucault, *Dits et écrit*, tome 1, op. cit., p. 828.

(٢) الزواوي بغوره، **الفلسفة واللغة**، مرجع سابق، ص ١٦٤ ـ ١٧٠.

(٣) Manfred Frank, *Qu'est-ce que le neo-sructuralisme*, tra. par Christian Berner, Ed. Cerf,1990, p.97.

(٤) Axel Honneth, «Foucault et Adorno. Deux forme d'une critique de la modernité», tra. Christian Bouchindhomme, in, *Critique*, nº 471 - 472, 1986, p. 804.

(٥) *Ibid.*, p. 804.

متحولاً، وهو أمر مهم من الناحية السياسية»[1]. وفي تحليله للسلطة باعتبارها علاقة قوة في وضع استراتيجي؛ انها شاملة ومنتجة، إلاّ أنه مع ذلك اقر بدور المقاومة حتى داخل السلطة. كما تخلى عن فكرة القطيعة والانفصال، فأعماله اللاحقة تؤكد على التحولات، ومما لا شك فيه ان محاضرته الموسومة بـ«العودة الى التاريخ»، تؤكد موقفه من التحولات وأهميتها في التاريخ[2].

وعليه نستطيع القول إن فوكو قد شرع منذ نهاية الستينات في الابتعاد عن البنيوية، ليؤكد في النهاية انه لم تكن له علاقة على الإطلاق بالبنيوية، أولاً بتأكيده على ان ما يجمع بين البنيويين، وبخاصة ليفي ستروس وألتوسير وبارت ولاكان، ليس إلا إطاراً خارجياً او تصنيفاً خارجياً، لأنه اذا ما نظرنا من الداخل فإن الأمور تبدو مختلفة. ومع ذلك يؤكد على انهم يلتقون في جملة من الأفكار منها التركيز على النص والأثر والبحث في نوع من اللاشعور والنسق او النظام والعلاقات المنطقية.

على ان ما يجعل لهذا الابتعاد النظري عن البنيوية دلالته النظرية هو اقرار فوكو منذ أن نشر أعماله الأولى بضرورة إقامة نوع من المنهج اطلق عليه اسم "الاركيولوجيا"، هذه الاركيولوجيا التي تأثرت كثيراً بالبنيوية ولاحقاً بالجينيالوجيا النيتشوية[3]. ومما لا شك فيه ان فوكو في كتابه **اركيولوجيا المعرفة** قد احدث تعديلاً في مساره الفلسفي، على الأقل في علاقته بالبنيوية. فمفهومه للخطاب واعتماده على الممارسة والتاريخ، قد وسَّعا الهوة بينه وبين البنيوية. ورفضه للنموذج اللغوي البنيوي أي التحليل الشكلي للغة، وتأكيده على وظائف الخطاب، قد أبعداه عن الطرح البنيوي. وفي هذا السياق يقول: «ان ما يهمني وأحاول بحثه ليس ظهور المعنى في اللغة وانما وظيفة الخطاب في ثقافة معينة. وكيف يعمل خطاب ما في ثقافة ما وفي مرحلة تاريخية معينة، ان ما يعنني هو وظيفة الخطاب وليس نمط الدلالة»[4].

ولقد استعان فوكو على هذا الفهم، بنظرية فتغنشتين في ألعاب اللغة، كما طورها سيرل وأوستين، وكانت له مع هذا الأخير مراسلات[5]. ثم تعمَّق هذا التحول عندما نشر **نظام الخطاب** (١٩٧١)، حيث أضاف الجينيالوجيا بشكل صريح، ولاحقاً عندما شرع في تحليل السلطة والذات.

---

(١) Michel Foucault, *Dits et écrit*, tome 4, op. cit., p. 170.

(٢) Michel Foucault, *Dits et écrit*, tome 2, op. cit., p. 268.

(٣) Michel Foucault, *Dits et écrit*, tome 1, op. cit., p. 559.

(٤) *Ibid.*, p. 605.

(٥) الزواوي بغوره، **الفلسفة واللغة**، مرجع سابق، ص١٥٦ ـ ١٦٣.

وعليه، نستطيع القول إن البنيوية بوصفها توجّهاً عاماً وليس منهجاً خاصاً، قد شكلت مرحلة اولى من حياة هذا الفيلسوف المتزامنة مع بحثه عن منهج أركيولوجي، ثم محاولته تعزيز المنهج الاركيولوجي بالجينيالوجي، وهي التي تشكل مرحلة ما يسمى بما بعد البنيوية او البنيوية الجديدة. وتتشكل مواضيع هذه المرحلة من السلطة والذات، من السياسة والأخلاق، وفي هذه المرحلة بالذات صاغ عبارة او مصطلح "الانطولوجيا التاريخية". فما هي الانطولوجيا التاريخية؟

ثالثاً ـ الانطولوجيا التاريخية

يروي المؤرخ الفرنسي بول فاين[١] أن ميشيل فوكو قد ميَّز في درسه الأخير لسنة ١٩٨٣ في "الكوليج دي فرانس" والذي كان عنوانه «حكم الذات والآخرين»،[٢] ما بين الفلسفة التحليلية للحقيقة، وبين الفلسفة النقدية التي تتخذ شكل انطولوجيا لذواتنا، او انطولوجيا الحاضر. ولقد سبق للفيلسوف أن عبَّر عن ذلك لمحاوريه دريفوس ـ رابينوف بقوله: «هنالك ثلاثة ميادين ممكنة من "الجينيالوجيات"، أولاً، انطولوجيا تاريخية لذواتنا في علاقتنا بالحقيقة، تتيح لنا أن نكون مؤسسين للمعرفة؛ ثم انطولوجيا تاريخية لذواتنا في علاقتنا بالسلطة، حيث نكون ذواتاً تؤثر في الآخرين، وأخيراً أنطولوجيا تاريخية في علاقتنا بالأخلاق، تتيح لنا أن نكون ذواتاً أخلاقية»[٣].

يتضح من هذا النص ان الانطولوجيا التاريخية تتشكل، وفق تعريف فوكو، من مجمل المواضيع التي درسها منذ ان نشر كتابه الأول **تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي** (١٩٦١)، إلى غاية أعماله الأخيرة حول تاريخ الجنسانية التي صدرت سنة ١٩٨٤، مروراً بطبيعة الحال بـ **مولد العيادة** (١٩٦٣)، و**الكلمات والاشياء** (١٩٦٦)، و**أركيولوجيا المعرفة** (١٩٦٩)، و**المراقبة والمعاقبة** (١٩٧٥).

ولقد سبق للفيلسوف ان عبَّر عن هذه الانطولوجيا التاريخية، في كتابه **استعمال اللذات** الصادر سنة ١٩٨٤، بصيغة مغايرة، هي صيغة تاريخ الحقيقة، وذلك بعد ان حلل أشكال الممارسات الخطابية التي تتصل بالمعرفة، لينتقل من ثم الى تحليل

---

(١) Paul Veyne, «Le dernier Foucault et sa morale», in, *Critique*, nº 471 - 472, 1986, p. 934.

(٢) Michel Foucault, «Le gouvernement de soi et des autre», cours au Collège de France, 1982 - 1983.

(٣) ميشيل فوكو، «حول نسابية الأخلاق: لمحة عن العمل الجاري»، في، دريفوس ورابينوف، **فوكو، مسيرة فلسفية**، ترجمة جورج ابي صالح، مركز الانماء القومي، (ب ـ ت) ص٢٠٩.

الممارسات غير الخطابية المرتبطة بالسلطة، وليحلل أخيراً «أشكال وصيغ العلاقة بالذات التي ينشئها الفرد ويدرك نفسه عبرها كذات»[1]. وتدرس هذه المواضيع في إطار تاريخ معين للحقيقة، أو بالتدقيق، وبحسب تعبيره، في إطار ألعاب الحقيقة، قياساً على ألعاب اللغة للفيلسوف فتغنشتين، او كما قال: «بعد دراسة ألعاب الحقيقة بعضها بالنسبة لبعضها الآخر ـ حسب نموذج عدد من العلوم التجريبية في القرنين السابع عشر والثامن عشر ـ وبعد دراسة ألعاب الحقيقة بالنسبة إلى علاقات السلطة، حسب نموذج الممارسات العقابية، بدا لي أن هناك عملاً آخر يفرض نفسه ألا وهو: دراسة ألعاب الحقيقة في علاقة الذات بذاتها. . . وذلك باعتماد ما يمكن تسميته بـ"تاريخ إنسان الرغبة" كحيز مرجعي وكحقل بحث»[2].

كما عبَّر عن هذه الانطولوجيا التاريخية بطريقة منهجية عرف بها، وهي المنهجية الاركيولوجية والجينيالوجية وحاول الجمع بينهما وربطهما في درسه الافتتاحي في "الكوليج دي فرانس" سنة ١٩٧١، الموسوم بـ«نظام الخطاب»[3]. حيث قال: «على هذا النحو يجب أن ينشأ نوع من التناوب والتآزر والتكامل. إن الجانب النقدي من التحليل يهتم بمنظومات تغليف الخطاب وتلفيفه، كما يحاول أن يضع يده على مبادئ الترتيب والتطفيف المتصلة به، ولنقل من باب التلاعب بالكلام إنه يطبق وقاحة مطبقة في حين أن الجانب الجنيالوجي من التحليل يهتم بسلاسل الصياغة الفعلية للخطاب؛ إنه يحاول وضع اليد على سلطة الإثبات، وأنا لا أعني بسلطة الإثبات تلك السلطة التي تتعارض مع سلطة الأفكار، بل أقصد سلطة إنشاء ميادين من الموضوعات يمكن بصددها أن نثبت أو ننفي قضايا صادقة وأخرى كاذبة»[4].

تدل هذه المصطلحات المتعددة على المراحل المختلفة التي قطعها الفيلسوف، كما تبين المواضيع التي حللها وناقشها، وتبرز انتقاله من مجال الى مجال وخاصة من مجال المعرفة الى السياسة ومنها الى الأخلاق، والمشكلة التي تطرح على كل باحث تتعلق بعمليات الانتقال والتحول او التغير والتطور. فهل كان انتقالاً منطقياً يعبّر عن

---

(١) المرجع نفسه، ص ٢١٠.

(٢) المرجع نفسه، ص ٢١٠.

(٣) Michel Foucault, *L'ordre du discours*, op. cit., p. 71.

(٤) ميشيل فوكو ، **نظام الخطاب، في جنيالوجيا المعرفة**، ترجمة أحمد السطاتي وعبد السلام بنعبد العالي، دار توبقال. الدار البيضاء ـ المغرب، ١٩٨٨، ص ٨٩ . وكذلك بترجمة د. محمد سبيلا، الصادرة عن دار التنوير، بيروت ـ لبنان، ١٩٨٤، ص٤٤. وانظر كذلك النص الأصلي: *L'ordre Du Discours*, ed. Gallimard, Paris, 1971, p. 71.

نمو داخلي للبحث الفلسفي أم انه انتقال متقطع، وخاصة عندما نستحضر من جهة استعماله لمنهجين مختلفين، على الأقل من الناحية النظرية والظاهرية، الا وهما المنهج الوصفي الاركيولوجي والمنهج التاريخي الجينيالوجي. لينتقل من ثم، كما يرى دريفوس ورابينوف، من وصف الممارسات الخطابية في المرحلة الممتدة ما بين صدور كتابه **تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي** (١٩٦١) الى غاية نشره لكتابه الذي يعد بمثابة مقالة جديدة في الطريقة ونعني بذلك **أركيولوجيا المعرفة** (١٩٦٩)، حيث انتقد بشدة الطرح التأويلي بشكل خالص، ثم محاولته الجمع بين المنهجين الاركيولوجي والجينيالوجي في **نظام الخطاب** ولاحقاً في أعماله الأخيرة.

هنالك على الأقل رأيان في الموضوع، هنالك رأي دريفوس ورابينوف اللذين يقولان بالانقطاع مقتفيين أثر الفيلسوف في ذلك[١]، ورأي صديقه الفيلسوف جيل دولوز الذي يؤكد على ان الانتقال كان ضرورياً وحصل بفعل الأزمات التي عرفها الفيلسوف وليس عملاً اختيارياً[٢].

وفي تقديرنا فإن موضوع مسار الفيلسوف يحتاج إلى إقرار جملة من الأفكار أهمها: ان فوكو اذا لم يكن ينتمي الى البنيوية وتحديداً إلى موقفها من اللغة، وإلى طريقتها في تحليل النصوص كما تظهر بشكل خاص عند ليفي ستروس وبارت، فانه كان ينتمي إلى البنيوية بوجه عام، وإلى الموقف البنيوي من الذات والنسق، وان الفيلسوف قد ادخل تعديلاً أساسياً في وجهات نظره وخاصة فيما تعلق بالتاريخ والذات. اما اللغة والخطاب ومفهوم الفلسفة فقد بقيت كما هي منذ الكتابات الاولى للفيلسوف، كما بيّنا على سبيل المثال في مفهومه للفلسفة القائم على التشخيص.

اما انتقاله إلى ما بعد البنيوية او البنيوية الجديدة، اي إلى التيارات الفلسفية التي ظهرت بعد أحداث ١٩٦٨، وتشمل فلسفة دولوز في الاختلاف وفلسفة دريدا في التفكيك، وفلسفة ليوتار في المختلف، وهي في مجموعها تشكل جزءاً من تيار ما بعد الحداثة نظراً لما يجمعها من قضايا كنقد الكلية والعقل والقول بالاختلاف والتعدد، فان فوكو في تقديرنا ينتمي إليها، هذا ما بيَّنه في خاتمة **أركيولوجيا المعرفة** عندما تخلص من البنيوية باسم التاريخ والخطاب، وتحليله في أعماله اللاحقة لمواضيع السلطة والذات، او السياسة والأخلاق. ويعنينا في هذا الكتاب ان ننظر في علاقته بما بعد

---

(١) دريفوس ورابينوف، **ميشيل فوكو** : **مسيرة فلسفية**، ترجمة جورج ابي صالح، بيروت، مركز الانماء القومي (د ـ ت).

(٢) Deleuze, Gilles, *Pourparlers*, Les Éditions de minuit, Paris, 1990.

البنيوية في صورتها الأخيرة، أي كما صاغها باسم الانطولوجيا التاريخية وعلاقتها بما بعد الحداثة.

هنالك من الدارسين من يجمعون بين ما بعد البنيوية وما بعد الحداثة، ويعتبرونها «مشتقة من تفكيك إشكالية البنيوية»[(١)]. وانه من غير الممكن الفصل بينهما فصلاً واضحاً، لأن هنالك قضايا مشتركة بينهما. وان لأفكار ميشيل فوكو دوراً مهمّاً في «تطور ما بعد الحداثة، وتأثيرها يمكن ان يكون ملاحظاً بطرق مختلفة عند جان فرانسوا ليوتار وجان بودريار»[(٢)].

إذا كان هذا التحليل يعتمد بشكل أساسي على معطيات تاريخية وتحليلية قام بها بعض الدارسين، فإن الفيلسوف ذاته قد قدم تحليلاً آخر لمساره الفلسفي، نعتقد انه من المفيد ان نتوقف عنده قليلاً، لأنه يبيِّن مسألتين في غاية الأهمية ولهما علاقة بموضوعنا: الأولى متعلقة بتحليل مكانة البنيوية ضمن تاريخ الأفكار، والثانية متصلة بتاريخ العلوم وعلاقته بالتنوير موضوع بحثنا.

في **المسألة الأولى**، نستطيع القول إن فوكو قد قدم مسوغاته في ثلاث حالات أساسية: الأولى عندما ميَّز بين البنيوية الخاصة والبنيوية العامة، والثانية عندما رفض البنيوية كلية، والثالثة عندما حاول تفسير ظهور البنيوية وإرجاعها الى جذورها الأولى. وفي هذه الحالة الأخيرة، يرى ان الأفضل هو التساؤل عن الفكر الصوري او الشكلي la pensée formelle[(٣)] والأشكال والنماذج المختلفة التي عرفتها الثقافة الغربية في القرن العشرين، مشيراً الى الشكلانية في الرسم والموسيقى وتحليل التراث الشعبي والفولكلور والعمارة، وبالتالي فإن الشكلانية هي أحد التيارات القوية والمتنوعة في القرن العشرين.

وقد ارتبط هذا الفكر الصوري بحركات سياسية، كارتباط الشكلانيين الروس بالثورة الروسية. وفي تقديره ان البنيوية التي عرفتها فرنسا وأوروبا الغربية في الستينات ليست الا صدى لما أنجزته بلدان أوروبا الشرقية، وخاصة تشيكوسلوفاكيا سابقاً، بغرض التحرر من الماركسية الدوغماتية. وبالتالي فإن البنيوية ما هي الا شكل من أشكال التفكير الصوري او الشكلي[(٤)]. وفي تقديره فإن هذا الفكر الشكلي في القرن

---

(١) جورج لارين، **الايديولوجيا والهوية الثقافية، الحداثة وحضور العالم الثالث**، ترجمة فريال حسن خليفة، مكتبة مدبولي، القاهرة ـ مصر، ٢٠٠٢، ص١٦٩.

(٢) المرجع نفسه، ص١٩٠.

(٣) Michel Foucault, *Dits et écrit*, tome 4, op. cit., p. 431.

(٤) *Ibid.*, p. 432.

العشرين يتشابه من حيث القوة والانتشار مع الرومانسية والوضعية في القرن التاسع عشر.

واذا كانت الفلسفة الفرنسية قد اشتهرت بالجمع بين التيارات الفرويدية والماركسية، الظواهرية والماركسية، البنيوية والماركسية.. الخ، فإن أهمية البنيوية تكمن في تقديمها لطريقة قادرة على تحليل اللغة مقارنة بالماركسية او الفرويدية او الظواهرية[1].

اما **المسألة الثانية** فمتصلة بقيمة تاريخ العلوم في الثقافة والفلسفة الفرنسية. ففي نظره فوكو، فإن لتاريخ العلوم الأثر الكبير على الثقافة والفلسفة الفرنسية، وذلك منذ اوغست كونت. وهنا نجد الفيلسوف الفرنسي يؤكد على انه ينتمي الى هذا التيار، تيار تاريخ العلوم الذي أسسه أستاذه جورج كانغيلم، الذي لم يكن في نظره لا فرويدياً ولا ماركسياً ولا ظواهرياً. يقول فوكو: «إنني افكر في أولئك الذين اهتموا بتاريخ العلوم، والذي شكّل تقليداً معتبراً في فرنسا من دون شك، وذلك منذ جهود أوغست كونت. وبخاصة الذين تحلقوا حول كانغيلم، الذي كان له الاثر الكبير في الجامعة الفرنسية الجديدة. إن معظم تلامذته لم يكونوا لا ماركسيين ولا فرويديين ولا بنيويين. وهنا فإنني أتحدث عن نفسي، إذا شئتم»[2].

إن أهمية تصنيف فوكو لنفسه في تيار فلسفة العلوم وتاريخ العلوم، ستساعدنا على تحليل موقفه من التنوير. لكن الشيء الذي يجب التذكير به، هو ان فوكو كان ماركسياً بل وشيوعياً، فقد انتمى لفترة الى الحزب الشيوعي الفرنسي ونشر بعض المقالات ذات التوجه الماركسي، بل نشر كتاباً غلبت عليه التحليلات الماركسية الا وهو **المرض العقلي والشخصية** سنة ١٩٥٤.

اما الظواهرية، فإننا نملك تصريحات عديدة للفيلسوف بشأنها، منها قوله إن الظواهرية شكلت في بداية حياته العلمية "افق انطلاقته"[3]. كما تكفي الإشارة هنا الى احد نصوصه الأولى التي نشرها الا وهي «الحلم والوجود»[4]، وكذلك الفصل الأول من كتابه **الكلمات والأشياء** الموسوم بـ«الوصيفات» حيث يظهر فيه التحليل الظواهري للأثر الفني الذي أشار اليه الباحثون.

---

(١) *Ibid.*, p. 435.

(٢) *Ibid.*, p. 435.

(٣) *Ibid.*, p. 441.

(٤) Michel Foucault, *Dits et écrit*, tome 1, op. cit., p. 56 - 120.

واما الفرويدية فنستطيع القول انه وان لم يكن فرويدياً بل كان ناقداً للفرويدية، ولكن في صيغتها البنيوية وبالأخص كما طورها جاك لاكان، فقد اهتم بها، لكن إجمالاً كان موقفه ناقداً لها. وعليه، فإننا نستطيع القول انه ليس غريباً على هذا الفيلسوف ان يصنف نفسه في كل مرة بحسب السياقات، وبهذا المعنى نفهم انتماءه لتاريخ العلوم. فمما لا شك فيه ان لتاريخ العلوم أثره البارز على تكوينه وفلسفته، يظهر هذا في مجمل أعماله التاريخية التي استعمل فيها تاريخ العلوم بشكل عام، كما أشار الى ذلك هابرماس(١). وبالتالي فلا معنى في تقديرنا لما قاله الفيلسوف لمحاوره: «لم أكن يوماً فرويدياً او ماركسياً او بنيوياً»(٢)، مؤكداً في الوقت ذاته على علاقته بنيتشه ومعترفاً بأن مشكلته الأساسية هي «كيف يمكن كتابة تاريخ عقلانية ما»(٣). والسبب لطرح هذه الإشكالية التي كانت إشكالية القرن التاسع عشر، تعود في نظره الى عدم كفاية النظرية الظواهرية في الذات. من هنا طرح السؤال التالي: هل الذات بمعناها الظواهري العابر للتاريخ قادرة على تقدير تاريخية العقل؟ مشيراً إلى أهمية قراءته نيتشه في هذا السياق.

على ان ما يهمنا من هذه العلاقة هو ما له صلة بالانطولوجيا التاريخية والتنوير، موضوع كتابنا. يقول فوكو مبيّناً اهمية تاريخ العلوم: «لعب تاريخ العلوم دوراً معتبراً في الفلسفة. وأستطيع القول، ربما، إنه إذا كانت الفلسفة الحديثة، فلسفة القرن التاسع عشر والقرن العشرين، مشتقة في جزئها الأكبر من السؤال الكانطي: ما هو التنوير، بمعنى إذا وافقنا على ان الفلسفة الحديثة كان لها من بين وظائفها الأساسية وظيفة التساؤل عمّا هي هذه اللحظة التاريخية حيث استطاع العقل ان يظهر بصفته "الغالب" و"من دون وصاية"، فإن وظيفة الفلسفة في القرن التاسع عشر كانت تقتضي ان تسأل عمّا هي هذه اللحظة التي يبلغ العقل فيها مرحلة الاستقلال، وما يدل عليه تاريخ العقل والقيم التي يجب ان تعطى لهيمنة العقل في العالم الحديث من خلال الأشكال الثلاثة الكبرى للفكر العلمي والتقني والتنظيم السياسي. اعتقد ان هنا تظهر إحدى اهم الوظائف الفلسفية ، وهي التساؤل عن ميادين ثلاثة، بمعنى اللجوء الى نوع من الجرد او طرح سؤال قلق عن سيادة العقل. ان المتابعة والاستمرار في طرح سؤال كانط ما هو التنوير، قد أخذت شكلاً في فرنسا يبدو أنه لم يكن كافياً. لقد طرح سؤال ما تاريخ العلوم؟ ماذا حدث منذ الرياضيات اليونانية القديمة الى غاية الفيزياء الحديثة،

---

(١) Jürgen Habermas, *Le discours philosophique de la modernité*, op. cit., p. 282.

(٢) Michel Foucault, *Dits et écrit*, tome 4, op. cit., p. 435.

(٣) *Ibid.*, p. 436.

عندما أسسنا عالم العلم؟ اعتقد انه منذ أوغست كونت والى غاية الستينات من القرن العشرين، فإنه كانت لتاريخ العلوم وظيفة فلسفية، ألا وهي إعادة طرح سؤال التنوير. في حين انه في ألمانيا اعتقد ان تاريخ العقل وتاريخ أشكال العقلانية لم يظهرا في تاريخ العلوم وإنما في الاتجاه الفكري الذي بدأ مع ماكس فيبر الى غاية النظرية النقدية»[1]. ان هذا النص الذي فضلنا الاستشهاد به على طوله، يؤكد بشكل جلي علاقة الانطولوجيا التاريخية بتاريخ العلوم والتنوير.

وعليه، فان الانطولوجيا التاريخية هي، في تقديرنا، الوصف الفلسفي المناسب للمسار الفلسفي لميشيل فوكو، لأنها تُعتبر التتويج النهائي للمسار الفلسفي، ولأنها تتضمن مختلف العناصر المكوّنة لفلسفته وخاصة العنصر المعرفي والسياسي والأخلاقي، وتستجيب لمختلف التحولات التي عرفها، وأكثر من هذا تعطيه خصوصية فلسفية لا تغطيها، في تقديرنا، مختلف التسميات والاصطلاحات المذكورة آنفاً. لماذا؟ لأن البنيوية او ما بعد البنيوية او ما بعد الحداثة تحيل كلها الى اتجاهات او تيارات فلسفية عامة لا تحدد موقع وخصوصية الفيلسوف. اما الاركيولوجيا او الجينيالوجيا فإنها تحيل الى المنهج أكثر مما تحيل إلى المواقف النظرية؛ انها أدوات منهجية. اما الانطولوجيا التاريخية فتمتلك طابعاً فلسفياً مميزاً حتى وإنْ انتسبت الى تيار من التيارات او اعتمدت هذه الطريقة او تلك. من هنا نعتقد ان الانطولوجيا التاريخية هي تلك الفلسفة التي ركزت على التجارب الإنسانية والثقافية في التاريخ، وحللتها وفقاً لعلاقات المعرفة والسلطة، وبيَّنت كيفية تشكل الذات الحديثة في علاقتها بالحقيقة، متميزة بخطابها النقدي التاريخي، جاعلة من وظيفتها النقدية عملية سياسية تهدف الى التحويل والتغيير.

رابعاً ـ بين الانطولوجيا التاريخية وما بعد الحداثة

صنَّف أكثر من دارس فلسفة ميشيل فوكو ضمن تيار ما بعد الحداثة، سواء كانت بنيوية أم ما بعد بنيوية أم انطولوجيا تاريخية، وذلك بشكل ضمني او صريح. فعلى سبيل المثال، يرى ايغلتون ان ما بعد الحداثة تتضمن كل شيء «من البنك روك (نوع من موسيقى الروك) الى موت السرديات الكبرى، ومن المجلات المتخصصة بالتسالي الى ميشيل فوكو..»[2]. وصنّف هابرماس هذه الانطولوجيا ضمن ما بعد الحداثة وذلك في كتابه **الخطاب الفلسفي للحداثة** وخصّها بفصلين أساسيين، سنقوم بتحليلهما

---

(١) *Ibid*., p. 438.

(٢) تيري إيغلتون، مرجع سابق، ص ٥٤.

في الفصول القادمة من هذا الكتاب.

ومما لا شك فيه انه يجب عدم النظر الى ما بعد الحداثة كوحدة واحدة او مدرسة متكاملة او مذهب واحد، وإنما يجب النظر إليها في تعددها مع وجود لقضايا وملامح عامة، يقول إيغلتون: «والحال انني، بخلاف معظم ما بعد الحداثيين، تعددي حيال ما بعد الحداثة، ومقتنع على نحو ما بعد حداثي بأن ثمة سرديات مختلفة تمكن روايتها فيما يخص ما بعد الحداثة ذاتها، وان بعض السرديات أقلّ صدقاً بكثير من بعضها الآخر»[1].

تتخذ ما بعد الحداثة مظاهر متعددة، وتضم تيارات فكرية متنوعة. يقول كارول نيكلسون: «لربما جاز لنا ان نعتبر أطروحة ما بعد الحداثة في الفلسفة بمعناها الواسع، نقصد انها تشمل عدداً من المقاربات النظرية نذكر من بينها: ما بعد النزعة البنيوية، والنزعة التفكيكية، والفلسفة ما بعد التحليلية، والنزعة البرغماتية الجديدة. وهي مقاربات تسعى إلى تجاوز التصورات العقلية ومفهوم الذات العاقلة باعتبارها تمثل أساس التقليد الفلسفي الذي خطّ معالمه الأولى ديكارت وكانط»[2]. كما يرى هذا الكاتب ان ما بعد الحداثة فلسفة وثقافة ظهرت بناء على ثلاثة عناصر متمايزة، هي: حركة الردة على الحداثة التي حصلت في الفن والمعمار خصوصاً، وظهور تيار فلسفة ما بعد البنيوية وفلسفة الاختلاف ومنهم دولوز ودريدا وليوتار وفوكو، وبروز نظرية المجتمع ما بعد الصناعي[3].

ولقد بيّن مانفريد فرانك ان البنيوية الجديدة التي ظهرت قبيل أحداث أيار/ماي ١٩٦٨ وميزت الثقافة الفرنسية، تعد النقطة المشتركة لقرنين من الفكر والفلسفة والأدب، وانها ارتبطت بنيتشه والعدمية، مما يجعلها ترتبط بما بعد الحداثة، وان البنيوية الجديدة «تفهم على انها فكر مشروط بـ"انغلاق" او" نهاية" الحداثة»[4].

ويؤكد على هذه الصلة التي تجمع بين البنيوية الجديدة او الانطولوجيا التاريخية وما بعد الحداثة، جملة من القضايا منها الصلة بنيتشه. ولقد بيّنا في الصفحات السابقة علاقة فوكو بمختلف الاتجاهات الفلسفية التي انتمى اليها ثم عدل او انقطع عنها، لكن

(١) المرجع نفسه، ص ٦١.

(٢) محمد الشيخ وياسر الطائري، **مقاربات في الحداثة وما بعد الحداثة، حوارات منتقاة من الفكر الالماني المعاصر**، دار الطليعة، بيروت ـ لبنان، ١٩٩٦، ص١٦.

(٣) المرجع نفسه، ص١٦ ـ ١٧.

(٤) Manfred Frank, *Qu'est-ce que le neo-sructuralisme*, op. cit., p. 23.

علاقته بنيتشه بقيت علاقة ثابتة، ومن المعروف ان علاقة نيتشه بما بعد الحداثة علاقة قوية وواضحة، كما أوضحنا ذلك في الفصل الأول من هذا الكتاب. فما طبيعة علاقة فوكو بنيتشه؟

خامساً ـ بين فوكو ونيتشه

من المعروف ان فوكو قد انتقل من المنهجية الاركيولوجية التي أسسها، لصالح الجينيالوجيا وذلك منذ كتابه **نظام الخطاب**، يؤكد هذا ما قاله في احد حواراته: «لم أعد استعمل هذه الكلمة»[١]. وقبل هذا لم يخفِ الفيلسوف الفرنسي علاقته بنيتشه، وانه مجرد "نيتشوي" ، بل نستطيع القول إن علاقته بنيتشه هي الثابت الوحيد في عالمه المتغير، فلم يتنكر قط لنيتشه رغم رفضه للظواهرية وللماركسية وللفرويدية وللبنيوية وللاركيولوجية التي أسسها هو نفسه.

الا ان الفيلسوف الفرنسي يؤكد على عدم وجود "نزعة نيتشوية" nietzschéisme لديه، وكل ما هنالك انه في الستينات كان نيتشه يمثل بالنسبة إليه وسيلة للانتقال والتحول في ظل افق فلسفي تهيمن عليه الظواهرية والماركسية، وان هذا لا يتصل بما يستعمل به الآن نيتشه، ويقصد بذلك الاستعمال اليميني والنازي الجديدين لنيتشه. لقد كان نيتشه بالنسبة إليه وسيلة للخروج من النموذج المهيمن من قبل الظواهرية والماركسية في فرنسا[٢].

ان هذا التفسير الذي يقترحه فوكو لنيتشه يهمنا في علاقته لاحقاً بما بعد الحداثة. فلقد بيّنا ان نيتشه شكّل مرجعاً أساسياً لما بعد الحداثة على وجه الإجمال، وبالنسبة لفوكو لا يعدو ان يكون مجرد وسيلة للتخلص من هيمنة نماذج فلسفية بعينها، مستشهداً بما قدمه دولوز من دراسة جادة لنيتشه لا تمثل دعوة للنيتشوية، يقول: «ان كل ما أردت القيام به هو الاستعمال الجدي لنيتشه. لقد قدمتُ محاضرات عديدة حول نيتشه ولكن كتبتُ قليلاً حول نيتشه. والإشارة الوحيدة التي تستحق الاحترام اللامع الذي قدمته له هو تسمية عنوان الجزء الأول من كتاب **تاريخ الجنسانية**: **إرادة المعرفة**»[٣]. وان ما يدين به فوكو لنيتشه يعود الى نصوص نيتشه المنشورة في حقبة ١٨٨٠، عندما كانت مسائل الحقيقة والتاريخ وإرادة الحقيقة مسائل مركزية. من هنا

---

(١) Michel Foucault, *Dits et écrit*, tome 4, op. cit., p. 443.

(٢) *Ibid.*, p. 444.

(٣) *Ibid.*, p. 444.

فإن إشكاليته هي علاقة الحقيقة بالتاريخ[1].

ان لقراءة نيتشه في فرنسا تاريخها، الا ان فوكو يشدد على أهمية ما أنجزه الأدباء، وخاصة بلانشو وبتاي وريمون روسال. يقول: «إنني اعرف تماماً لماذا قرأت نيتشه: قرات نيتشه لأنني قرأتُ بتاي وقرأت بتاي لأنني قرأت بلانشو»[2]. وفي تقديره فإن الذين قرأوا نيتشه، لم يقرؤوه ليخرجوا من الماركسية بل ومن الظواهرية أيضاً.

وفي جواب له عن علاقة عمله بعمل دولوز فيما يتعلق بالرغبة ونيتشه، اكد فوكو ان موضوعه ليس الرغبة، وإنما الحقيقة، وقول الحقيقة، وعلاقة الحقيقة بالقوة، مشيداً بكتابين لنيتشه وهما: **المعرفة المرحة والفجر**.

وللصلة بنيتشه باعث آخر يرتبط بقضية أخرى أساسية لها صلة بما بعد الحداثة، ألا وهو الموقف من العقل والكلية. حيث نجد فوكو يبدي شكوكاً كثيرة في موضوع الكلية، وهو أمر يتبع موضوع العقل. اذ يعتقد فوكو ان مسألة الكلية هذه أصبحت شرطاً فلسفياً منذ هيغل فقط، وبالتالي فإن الفلسفة التي تقتضي الكلية ما هي إلا فلسفة من بين الفلسفات، وانها شكل من أشكال الفلسفة التي بدأت فعلياً مع هيغل، وكانت الطريق الملكي للفلسفة في القرن التاسع عشر. بإمكاننا اليوم ان نقول ان الفلسفة لا تتطلب ذلك. كما يمكن ان نلاحظ ان الفلسفة قبل هيغل لم يكن لها هذا الطموح، فديكارت لم ينتج سياسة، وبالتالي فان فكرة فلسفة تجمع كل شيء او تفيد الكلية هي فكرة حديثة نسبياً، وان الفلسفة في القرن العشرين بدأت تغيِّر من طبيعتها.

لا تهتم الفلسفة اليوم بتأسيس خطاب حول الكلية، خطاب يضم شتات العالم، ويضع العالم في كليته، وإنما هي ممارسة ونشاط، وشكل معين من النشاط. إن الفلسفة نشاط يُمارس في مختلف المجالات العلمية: في اللغة، في المنطق، وان مطمح الفلسفة نحو الكونية universalisation لم يعد قائماً، ويعتبر هو سرل آخر الفلاسفة الذين لهم هذا المطمح في نظره.

ومما لا شك فيه ان رفض الكلية والكونية معاً يعود الى علاقته بنيتشه، لأن نيتشه يرى ان الفلسفة تظهر في سلسلة من العمليات والأفعال التي تنتمي إلى مجالات مختلفة: التراجيديا، فقه اللغة، التاريخ. كما ان نيتشه قد اكتشف ان مهمة «الفلسفة هي التشخيص: من نكون نحن الآن؟ ما هو هذا الآن الذي نحيا فيه»[3]. ان هذا

(١) *Ibid.*, p. 444.

(٢) *Ibid.*, p. 437.

(٣) *Ibid.*, p. 610 - 612.

التحليل يؤكد رفض فوكو للكلية كما صاغها هيغل، وبذلك يلتقي مع ليوتار، لكن هذا لا يجب ان ينسينا المطلب العلمي في الكلية. ففي الوقت الذي يصوغ فيه فوكو رفضه للكلية باسم التاريخ وانها مجرد وجهة نظر، فإنه يجب ان ننتبه إلى ان الكلية مطلب علمي كذلك، إذ إن المعرفة العقلية مشروطة بالضرورة والكلية منذ افلاطون وارسطو وليس منذ هيغل فقط كما يحاول ان يوهمنا بذلك فوكو . ومحاولته حصر الكلية في هيغل دليل آخر على صلته بما بعد الحداثة التي ترى ان هيغل هو منشأ خطاب الحداثة، وبالتالي وجب نقده او تفكيكه او رفضه، بحسب سياقات فلسفة ما بعد الحداثة.

ولأنه يعرف ان الكلية مطلب علمي، نراه يحاول ان يجد لها حلاً، مؤكداً على انه يهتم بالكليات التجريبية ان صحت العبارة كما سنبيِّن ذلك في الفصل السادس عندما نبيِّن علاقته بالتنوير. يقول تيري ايغلتون: ان «عدم البحث عن الكلية هو بمثابة غطاء لعدم النظر إلى الرأسمالية. بيد ان الشك بالكليات، سواء كان يسارياً أم يمينياً، غالباً ما يكون شكاً زائفاً وكاذباً إلى ابعد الحدود. فهو يتكشف على الدوام عن ارتياب بأنواع معينة من الكلية وموافقة متحمسة على أنواع أخرى. فبعض انواع الكليات ـ كالسجون والبطريركية والجسد والأنظمة السياسية المطلقة ـ هي موضوعات من المقبول ان نتكلم عليها، اما كليات أخرى ـ كأساليب الإنتاج والتشكيلات الاجتماعية والمنظومات العقائدية ـ فتخضع لرقابة صامتة»[١]. لا شك في ان إيغلتون في هذا النقد يؤكد على الطابع الانتقائي لموقف ما بعد الحداثة من الكلية، ولرفضها عموماً للماركسية وخاصة بعد أصبحت عند "الفلاسفة الجدد" رديفاً للنظام الشمولي. ومن هذه الوجهة فإن فوكو لا تختلف مواقفه كثيراً عن مواقف فلاسفة ما بعد الحداثة، فلقد اصبح في السبعينات خصماً عنيداً للماركسية، وإن كان يميز بين الماركسية الرسمية الأرثوذكسية وماركسية ماركس وبعض القراءات التي تمت في فرنسا كقراءة أستاذه ألتوسير البنيوية التي جعل يشيد بها.

ولقد أبدى فوكو شكاً كبيراً بالتاريخ الشامل والكلي والخاضع للاستمرار، واستبدله بتاريخ عام يقوم على القطائع والانفصالات، وهذا موقف ما بعد حداثي، يقول إيغلتون: «تحترس ما بعد الحداثة من التاريخ، بالأحرف الكبيرة، لكنها مفعمة بالحماسة حيال التاريخ»[٢]. وهذه حالة فوكو بامتياز. من هنا يرى ان حديث فوكو عن

---

(١) تيري إيغلتون، مرجع سابق، ص٣٢.

(٢) المرجع نفسه، ص٧٢.

التغير والتحول، حديث يشوبه التفريط[1]. كما يتميز موقفه من التاريخ بالأحادية، وذلك لإقراره بالحاضر كبعد زمني وتاريخي، يقول إيغلتون: «ينزع التاريخ ما بعد الحداثي إلى أن يكون أحادي البعد على الرغم من حيويته، فيضغط مفهوم الزمن ذي الطبقات العديدة ويحوِّله إلى مجرى قصير هو السياق المعاصر، والوضع الراهن»[2]. وطبعاً ان هذا التاريخ يرفض الاستمرارية والاتصال، ويدافع عن القطيعة والانفصال.

وإذا ما تحدثنا عن علاقة ما بعد الحداثة بالتاريخ والتقدم والتفاؤل، فإنه ما من شك في أن ما بعد الحداثة لا تقول بالتقدم، وتخلت عن التفاؤل الذي طبع الحداثة والتنوير، وهذا أمر ينطبق على فوكو وفلسفته. وبالتالي هنالك من ذهب في تحليل هذا الموقف إلى مداه وقال بعدمية الانطولوجيا التاريخية نسجاً على منوال عدمية ما بعد الحداثة.

ولقد حلل فاتيمو موضوع العدمية وجعله سمة أساسية لما بعد الحداثة، مبيناً العلاقة التي أحدثها هيدغر بين «التاريخ والمصير»[3]. والوصف الذي قدمه نيتشه لذلك الوضع حيث «يتدحرج الانسان الى خارج المركز نحو المجهول»[4]. ولا شك في ان نقد ما بعد الحداثة ومنها نقد فوكو للتاريخ تزامن ونقد النزعة الإنسانية، ولقد كان فوكو خصماً عنيداً للنزعة الإنسانية ولم يتردد في التصريح بموت ونهاية الإنسان.

كما تميزت ما بعد الحداثة بالقول بالاختلاف والتعدد، وذلك في مقابل الوحدة والكلية. يقول إيغلتون: «فعلى الرغم من كل الكلام على الاختلاف والتعددية والتغاير، فان النظرية ما بعد الحداثية غالباً ما تعمل من خلال تقابلات ثنائية صارمة تماماً، حيث يصطف "الاختلاف" و"التعدد" واضرابهما على نحو أنيق عند السياج النظري وقد أُضفيت عليها الصفة الايجابية المطلقة، في حين تحتل نقائضها أماكنها المشؤومة في الجهة الأخرى، كائنة ما تكون هذه النقائض: الوحدة، الهوية، الكلية، الكونية»[5].

ولعل هذا التصنيف مرده الى ذلك المنطق الذي أشادته البنيوية والقائم على التقابلات والثنائيات، كتقابل اللغة والكلام، والدال والمدلول، والتزامن والتعاقب، والعقل العلمي والعقل السحري، والتاريخ الساخن والتاريخ البارد، والنيئ والمطبوخ، والعسل والرماد.. الخ. ومن المعلوم ان فوكو كان من المدافعين عن قيم الاختلاف

---

(١) المرجع نفسه، ص١٠٠.
(٢) المرجع نفسه، ص١٠١.
(٣) المرجع نفسه، ص٢٣.
(٤) المرجع نفسه، ص٢٣.
(٥) المرجع نفسه، ص٦٠.

والتعدد، بل من المؤسّسين لفلسفة الاختلاف والتعدد، فقد قال في **أركيولوجيا المعرفة**: «. . . يلجأ وصف الأرشيف إلى إبراز الآخر والخارج، ولا يستند التشخيص من هذا القبيل في البرهنة على إثبات هو يتنا إلى ألاعيب التمييز والتفريق بل يبرهن أننا اختلاف وأن عقلنا هو اختلاف الخطابات، وأن تاريخنا هو اختلاف الأزمنة. أنانا هو اختلاف الأقنعة. وأن الإختلاف هو أبعد ما يكون عن أصل منسي وخفي، بل هو ذلك التبعثر الذي نحن عليه، أو الذي نقوم به»(١). من هنا ينتقد إيغلتون موقف فوكو بشكل صريح فيقول: «فمن المسموح بوجه عام ان يتحدث المرء عن الثقافة البشرية اما عن الطبيعة البشرية فلا، وعن التمييز بين الجنسين انما ليس عن الطبقة، عن الجسد لكن ليس عن البيولوجيا، عن المتعة لا عن العدل، عن ما بعد الكولونيالية وليس عن البورجوازية الصغيرة»(٢).

كما تميزت ما بعد الحداثة برفضها للنظرية، وهو رفض يتفق معها فوكو ، وإنْ حاول استبدالها بما اسماه بالنظرية المحلية او الجهوية او القطاعية. يقول فوكو في حوار له مع صديقه جيل دولوز: «. . . بهذا المعنى فان النظرية لا تعبّر عن شيء، ولا تترجم شيئاً، ولا تمارس تطبيقاً معيناً، إنها ممارسة. ولكنها ممارسة محلية وجهوية، وكما تقول: ليست كلية(. . .) "النظرية" هي النظام المحلي أو الجهوي لهذا الصراع «ضد السلطة»(٣).

على انه إذا كانت فلسفة فوكو ، فلسفة الانطولوجيا التاريخية، ترتبط بوشائج كثيرة بما بعد الحداثة، وفي مواضيع أساسية كعلاقتها بنيتشه وهيدغر ونقد العقل والكلية والتشاؤمية التي تصل حد العدمية عند بعض الدارسين، فإنه عندما سُئل عن علاقته بما بعد الحداثة، قدم جواباً يدعو الى الدهشة. قال فوكو: «عمّا تُسمّى ما بعد الحداثة؟ ليس لي علم بها»(٤). فهل يعقل ان يجهل فوكو إلى هذا الحد علمه بما بعد الحداثة؟ ماذا يعني إنكاره لما بعد الحداثة؟

سادساً ـ تعقيب نقدي

ليست المرة الأولى التي ينكر فيها ميشيل فوكو انتسابه الى التيارات الفلسفية

(١) Michel Foucault, *L'archéologie du savoir*, op. cit., p. 126 - 127.

(٢) إيغلتون، مرجع سابق، ص٦١.

(٣) «Les Intellectuels et le pouvoir. Entretien Michel Foucault - Gilles Deleuze», In, *L'Arc*, Nº 49, nouvelle édition 1980.

(٤) Michel Foucault, *Dits et écrit*, tome 4, op. cit., p. 446.

المعاصرة له. وإنكاره لعلاقته بالبنيوية، كما بيَّنا ذلك سابقاً، يعدّ مثالاً لهذا الموقف الذي يحرص عليه الفيلسوف بحثاً عن الاختلاف والمغايرة وسعياً دائماً وراء فكرة الانقطاع والتغير والتحول، وتأكيداً على شخصية الفيلسوف المقنع. ألم يجرِ فوكو حواراً باسم مجهول؟ ألم يكتب سيرته الذاتية باسم مستعار؟[١]

ومع ذلك، فإننا نعتقد ان مساره الفلسفي كما عبَّرت عنه الانطولوجيا التاريخية، قد تأثر بمختلف التيارات الفلسفية المعاصرة له ومنها الظواهرية والماركسية والبنيوية وما بعد الحداثة التي لم يتأثر فقط بأطروحاتها وإنما ساهم أيضاً في صياغة بعض أطروحاتها وخاصة ما تعلق بالعقل والموقف من التاريخ وغيرهما من المسائل التي سنحللها بالتفصيل في الفصول القادمة.

يقول ديفيد هارفي: «تستحق أفكار فوكو الاهتمام... لأنها مثَّلت احد المصادر الثرية لحجج ما بعد الحداثة. والعلاقة بين السلطة والمعرفة هي الموضوع المركزي في الأعمال تلك»[٢]. ولذلك لا يتردد بعض الدارسين في القول إن في ما حلله ليوتار باسم السرديات الكبرى والصغرى، ما يكشف عن علاقة مباشرة بتحليل ميشيل فوكو «الذي هو في ظاهره ذو اهتمامات اجتماعية وتاريخية وسياسية، قد أثَّر الى حد بعيد في فلسفة ما بعد الحداثة من خلال تحليله لكيفية ان الممارسات المنطقية المتضمنة، فلسفياً، ارتباطاً لا ينفصم عن ممارسة السلطة الاجتماعية والسياسية، هي الى الحد الذي يكشف عن ان الادعاء الأحادي للتفكير التاريخي له تأثير في تشجيع التجمعات الاجتماعية والمعيارية او المحافظة عليها»[٣].

كيف يمكن لنا تقييم هذا المسار، هل نصفه كما قال دريفوس ورابينوف بالانقطاع، ام نصفه بالأزمة كما قال دولوز؟ ما هي العناصر التي قطع معها الفيلسوف وما هي تلك العناصر التي احتفظ بها؟ ثم ما هي القيمة المعرفية والتاريخية لهذا المسار وعلى أي شيء يدلّ؟ لقد طبعت سمة التغير والانقطاع بعض الفلاسفة المعاصرين، وأشهرهم بلا شك فتغنشتين، ومع ذلك، فإن هنالك من يرى في فكرة الانقطاع مجرد مظهر خارجي يصرّ عليه الفيلسوف الفرنسي بحثاً عن التميز والتجديد. وعليه ما قيمة

---

(١) Huisman, Denise, *Dictionnaire des philosophes*, PUF, Paris, t. 1,1981, p. 223.

(٢) ديفيد هارفي، **حالة ما بعد الحداثة**، مرجع سابق، ص ٦٧ ـ ٦٨.

(٣) اوليفر ليمان (تحرير)، **مستقبل الفلسفة في القرن الواحد والعشرين، آفاق جديدة للفكر الإنساني**، ترجمة مصطفى محمود محمد، مراجعة د. رمضان بسطاويسي، سلسلة عالم المعرفة، رقم ٣٠١، آذار/مارس ٢٠٠٤، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ص١٥١.

الانطولوجيا التاريخية بوصفها تعبيراً عن مسار الفلسفي لفوكو وتتويجاً له في الوقت نفسه؟

في تقديرنا ان القول بالانقطاع هو قول الفيلسوف الفرنسي الذي سايره فيه بعض الدارسين، وهو قول يجب ان يؤخذ بكثير من الحذر والشك، او بالأحرى علينا القول وفقاً لمنهج الفيلسوف ان هذا يشكل عنصراً من عناصر تلك العملية الإجرائية المتمثلة في المؤلِّف الذي يحد من حرية النظر في الأثر، وبالتالي فانه ورفعاً لهذه الآلية، آلية المؤلف وتدخله في تأويل أثره او الحد منه او توجيهه، فإننا نرى ان هنالك عديد القضايا التي لم يغير الفيلسوف الفرنسي موقفه منها. فعلى سبيل المثال، إن الفلسفة باعتبارها نشاطاً تشخيصياً للحاضر والاهتمام بالتاريخ الجزئي والموقف من علاقة المعرفة والسلطة ومجالات البحث المتعلقة بالمعرفة والسلطة والتاريخ. . ، كلها قضايا لم يغير الفيلسوف موقفه منها عبر مساره الفلسفي.

ولكن في مقابل هذه القضايا، فإن فوكو قد غيّر مواقفه من بعض المسائل كمسألة اللغة والخطاب والذات وفكرة القطيعة ذاتها. وفي هذا المستوى، فإن ما يجب السؤال عنه هو : هل هذا التغير بلغ درجة القطيعة ام انه تحول نسبي في المسار أملته جملة من الظروف الذاتية والموضوعية؟

لا شك في ان بعض المسائل قد قطع معها فوكو ، فعلى سبيل المثال موضوع القطيعة والانفصال في التاريخ، فمع انه يشكل إحدى أطروحاته الأساسية الا انه استبدله بالتحول وهو ما تكشف عنه أعماله السياسية والأخلاقية. وموقفه من الذات يعد في نظر كثير من الدارسين بمثابة التحول الأكبر والعلامة على القطيعة بما انه قال بموت الإنسان، وهي مقولة جلية في مناهضتها للذات. ومع ذلك هنالك من يرى حتى في هذه العلامة مجرد موقف من المفهوم، وهو ما ذهب اليه على سبيل المثال جورج كانغيليم، مما يجعل موقف فوكو من الذات يتسم بالتغير وليس بالقطيعة، وان ما قام به هو وصف لآليات الإخضاع في البداية ولآليات الانعتاق لاحقاً. ونلاحظ الأمر نفسه فيما يتعلق باللغة والخطاب، فاذا كان الفيلسوف الفرنسي قد كفَّ عن النظرة الوجودية إلى اللغة واستبدلها بالنظرة التداولية إلى الخطاب، فان مصادر الخطاب بقيت عنده ذات طبيعة انطولوجية، والقارئ لمقدمة كتابه **نظام الخطاب** يكتشف بيسر هذا الطابع الوجودي الذي يصف به الخطاب.

وإذا كان هنالك من يتشبث بالتقسيم المرحلي لأعمال فوكو وسيرته، فإن هذه المراحل تعبِّر بلا شك عن اهتمامات الفيلسوف الباحث، وليس الفيلسوف المنظِّر.

والقصد من هذا التمييز ان الانطولوجيا التاريخية لا تصدر عن نظرية يجري تعميمها لاحقاً على موضوعات جزئية، وانما تصدر عن دراسات تاريخية. هذه الدراسات التاريخية الفلسفية كما يحلو للفيلسوف الفرنسي ان يسميها لها مميزاتها المرحلية، وبالتالي فليس من التناقض القول ان فوكو قد تقلب في مساره الفلسفي ما بين الاركيولوجيا والجينيالوجيا، لكن هذه المراحل ليست منفصلة ولا منقطعة، بل متكاملة وتشكل وحدة فلسفية لم يتوقف الفيلسوف عن التذكير بها. وقارئ نصوص هذا الفيلسوف يدرك من دون عناء شديد ان الفيلسوف يُجري دائماً تحليلات اركيولوجية وأخرى جينيالوجية. وعليه فإننا نعتقد ان الانطولوجيا التاريخية تعبِّر احسن تعبير عن فلسفة ميشيل فوكو لأنها تتكوّن من منهجه الاركيولوجي والجينيالوجي، ومن المواضيع التي عالجها، ألا وهي المعرفة والسلطة والذات او الاخلاق.

وبهذا المعنى، فإن الانطولوجيا التاريخية تشكّل، في تقديرنا، تياراً من تيارات الفلسفة المعاصرة التي تتحدد بعلاقتها الأساسية بالتنوير، وتتميز بموقفها الخاص منه، مقارنة بمواقف أنصار الحداثة او ما بعد الحداثة رغم ما يجمعها مع هذه الأخيرة من الخصائص والسمات. ولذا يطرح سؤال طبيعة هذه العلاقة مع موضوع بحثنا، وهو ما يتطلب الإجابة عن السؤال الآتي: هل ترفض الانطولوجيا التاريخية التنوير جملة وتفصيلاً مثلما عبَّرت عن ذلك ما بعد الحداثة، وكما ذهب إلى ذلك ليوتار تحديداً، ام أن لها موقفاً مختلفاً؟ وما علاقة موقفها من العقل والكلية والنظرية والتاريخ بموقفها من التنوير؟ هذا ما سنحاول الإجابة عنه في القسم الثاني من هذا الكتاب.

القسم الثاني

في التحليل والتركيب

ـ الفصل الخامس: التحليل التاريخي للتنوير

ـ الفصل السادس: النقد والتنوير

ـ الفصل السابع: الموقف من الحداثة

الفصل الخامس

التحليل التاريخي للتنوير

تتسم الانطولوجيا التاريخية بعلاقتها المميزة بمجال التاريخ عموماً، وباهتمامها الخاص بالمرحلة الحديثة التي صنفتها في ثلاث مراحل هي: عصر النهضة او القرن السادس عشر، العصر الكلاسيكي او القرنين السابع عشر والثامن عشر، والعصر الحديث او القرن التاسع عشر والنصف الأول من القرن العشرين. ويمتد العصر الكلاسيكي، وفق تقديرات فيلسوف الانطولوجيا التاريخية ميشيل فوكو ، من سنة ١٦٦٠ إلى سنة ١٨١٠، وهي الفترة الزمنية التي يقع فيها عصر التنوير.

ولقد درس ميشيل فوكو هذه الحقبة في أكثر من عمل وبحث، وبخاصة في **تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي** (١٩٦١)، و**الكلمات والأشياء** (١٩٦٦)، و**المراقبة والمعاقبة** (١٩٧٥)، و**إرادة المعرفة** (١٩٧٦)، و**يجب الدفاع عن المجتمع** (١٩٩٧)، وفي مجموعة من البحوث والمقالات، وهو ما يستوجب النظر في طريقة تحليله لهذه المرحلة.

اولاً ـ التنوير في الدراسات التاريخية

ارتبطت الدراسات التاريخية التي أنجزها ميشيل فوكو بتجارب ثقافية خاصة، وعملاً على تحليل علاقة هذه التجارب الثقافية بموضوع التنوير، فإننا سندرس العناصر الآتية:

١ ـ التنوير وتجربة الجنون والعقل:

لقد كان أول موضوع درسه فوكو هو موضوع الجنون، او بالأحرى تجربة الجنون وذلك في كتاب **تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي** (١٩٦١)، الذي يندرج في نظره ضمن «إعادة كتابة تاريخ الإقصاء وهو ما يعني القيام بأركيولوجيا الاستلاب»[١].

(١) ميشيل فوكو ، **تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي**، ترجمة سعيد بنكراد، المركز الثقافي العربي، بيروت ـ لبنان، ٢٠٠٦، ص١٠٥.

ويتمثَّل هدفه الأساس هنا في كتابة تاريخ العقل او شكلاً من العقلانية لا ينتمي إلى العقل بشكل حصري، وإنما إلى تجربة ثقافية وتاريخية معينة، او إلى ما يسميه بفضاء ثقافي تظهر معالمه في الحجر والحكم المطلق وفي تواريخ معينة كتاريخ تأسيس المستشفى سنة ١٦٥٦.

ويعتبر الحجز أهم معالم تلك التجربة، «فقد مثلت دار الحجز في العصر الكلاسيكي الرمز الأكثر كثافة..»[١]. وإذا كانت دور الحجز قد فشلت في انجاز وظيفتها، إلا أنها كانت في القرن الثامن عشر تجربة أساسية، يقول فوكو: «إن دور الحجز هذه كانت فاشلة، إذا نظرنا إليها من زاوية قيمتها الوظيفية. ولقد كان اختفاؤها الكلي في أوروبا في القرن التاسع عشر باعتبارها مركزاً لاستقبال الفقراء وسجناً للبؤساء، حكماً قطعياً على فشلها.. ومع ذلك فإن العصر الكلاسيكي، ورغم هذا الفشل، مثّل تجربة لا يستهان بها في هذا المجال»[٢].

ان مرحلة العصر الكلاسيكي هي المرحلة التي فصلت بشكل نهائي بين الجنون والعقل، وربطت الجنون بالهذيان ومن ثم قامت بعزل وحبس المجانين، وكان ذلك باسم معرفة وعلم مشكوك فيه يتمثل في معرفة طبية قائمة على تأويل للعلامات[٣]، وعلى أحكام أخلاقية تتداخل فيها الضرورات الإدارية مع السلطة القانونية والقضائية.

لقد ربط عصر التنوير بين الجنون والأخلاق والانحلال، وبالتالي فإنه عصر لاإنساني إذا ما قورن بتجربة الجنون في عصر النهضة، لأن المجنون في العصر الكلاسيكي كان يُعامل معاملة الحيوان، من خلال إجراءات عنيفة وقاسية، وذلك لأن عصر التنوير اعتبر اللاعقل نوعاً من «العار العلني للعقل»[٤].

وفي نظر الفيلسوف الفرنسي، فانه إذا كان عصر النهضة لم يخفِ ميله إلى التجربة الديالكتيكية للجنون، كما تمثلها أعمال إيرازموس ومونتنيي، وإذا كان العصر الحديث قد ركز تساؤلاته على الوعي النقدي للجنون، وحاول البحث في حقيقة الجنون الكلية والنهائية، وكان لحضور نيتشه ومالارميه ونيرفال بمثابة شهادة على ان كل أشكال وعي الجنون ما زالت تحيا في الثقافة الغربية، فإن تجربة العصر الكلاسيكي أدركت الجنون بما هو تهديد للعقل، لذا قامت بإقصائه، «فكل ما يهدد العقل بتشابه تافه مع الجنون، يُعزل بطريقة عنيفة ويُسكت بطريقة صارمة»[٥].

---

(١) المصدر نفسه، ص ١٠٠.
(٢) المصدر نفسه، ص ٩٣.
(٣) المصدر نفسه، ص ١٤٨.
(٤) المصدر نفسه، ص ١٧٧.
(٥) المصدر نفسه، ص ١٩١.

من هنا خلص فوكو إلى القول إن «ثقافة كتلك الخاصة بالعصر الكلاسيكي التي أودعت الكثير من قيمها داخل العقل، قد خاطرت بالجنون بالقليل وبالكثير. خاطرت بالكثير، لأن الجنون يشكل التناقض المباشر لكل ما يسوغها. وبالقليل لأنها كانت تجرده من سلاحه وتحوّله إلى كيان عاجز. ان هذه المجازفة القصوى والدنيا التي قبلتها الثقافة الكلاسيكية في الجنون هي ما تعبّر عنه جيداً كلمة لاعقل: الوجه البسيط والمباشر والصريح للعقل»[١].

لقد طرح العقل في القرن الثامن عشر أسئلة متعلقة بعلاقة الروح بالجنون، وهل الروح جزء من الجسد ام هي حساسية عامة؟ لا شك في ان هذه الأسئلة تعكس هشاشة غارقة في اللبس. فعلى سبيل المثال ذهب فولتير الى ان الجنون «ليس إصابة للحواس لأن الروح بطبيعتها ليست من نظام الحواس؛ انها مختلفة عن كل حواس، وعضوها الرئيس هو الدماغ»[٢]. يعلق فوكو على هذه الفكرة بقوله: «لقد انزلق (أي فولتير) من دون ان يدري من مشكلة طبية كانت محدودة بشكل واضح في عصره إلى قضية فلسفية لا يمكن بالحق او الواقع ان تحل محلها: هل بإمكان الجنون إثبات مادية الروح او ليس بإمكانه ذلك؟»[٣].

ان هذا الانزلاق الذي وقع فيه فيلسوف التنوير قد أدى به إلى الوقوع في تناقضات كثيرة. ومن هنا لا يتردد ميشيل فوكو في وصف المقالة التي كتبها فولتير في **الموسوعة** عن الجنون بأنها عبارة عن نص مفرط في استعمال الخداع، وهو نص «يتوجه، في أسلوب هزلي، نحو شيء يختلس من الزمن، نحو الموضع الأقل سخرية في قضية الجنون»[٤].

وإذا كان خطاب الفلسفة ممثلاً بفولتير لا يتمتع بالصدقية العلمية، فان الخطاب العلمي ممثلاً بالطب يعاني من ذات النقائص. فهذه المعرفة في نظر الفيلسوف الفرنسي لا تتمتع لا بالوحدة ولا بالانسجام، وكان العلاج ينحصر في التقوية والتطهر والغطس وانتظام الحركة[٥].

وعليه، فان نظام الحجز في العصر الكلاسيكي لا يختلف عن معاملة الجذام الذي انتشر على مشارف مدن العصر الوسيط، وبذلك يلمّح فوكو إلى علاقة ما بين عصر التنوير والعصر الوسيط، وهو أقسى مقارنة يمكن ان يجريها باحث بين

---

(١) المصدر نفسه، ص ١٩٥.
(٢) المصدر نفسه، ص ٢٣٢ ـ ٢٣٣.
(٣) المصدر نفسه، ص ٢٣٢ ـ ٢٣٣.
(٤) المصدر نفسه، ص ٢٣٣.
(٥) المصدر نفسه، ص ٣٢٥ ـ ٣٣٧.

العصرين. يقول فوكو: «فدار الحجز ليست فقط مستشفى للجذام يوجد خارج المدن. انها الجذام ذاته في وجه المدينة... فالكثير من دور الحجز الكبيرة بُنيت في الأماكن التي كانت تستخدم لإيواء المصابين بالجذام، ويقال إنه عبر القرون أصيب النزلاء الجدد بالعدوى»[١].

وهكذا، فان ميشيل فوكو في تساؤله عن الجنون في العصر الكلاسيكي، يكون قد قدم لوحة عن العقل وحدوده. فالعقل هنا لا يقوم انطلاقاً من أساسه وإنما من حدّه، ويكشف عن ان الثقافة الغربية قد عجزت عن إدراك الجنون في العصر الكلاسيكي أي في عصر التنوير، وتعبِّر في الوقت ذاته عن انقسام المجتمع الى الذات والآخر، الى السوي والمرضي، الى المألوف والغريب، الى العاقل والمجنون، الى الأساسي والهامشي. ويعدّ تاريخ الجنون، وفق هذا التصور، تاريخاً للمبعد والمهمّش والغريب والأجنبي، وبذلك يكون فوكو قد انتقد التنوير القائم على العقل.

اما في كتابه **الكلمات والأشياء** (١٩٦٦)، فقد حلل فوكو العقل الغربي من خلال تقسيمه إلى ثلاث حقب أساسية هي: عصر النهضة والعصر الكلاسيكي والعصر الحديث. ووفقاً لتحليلاته، فإن العصر الكلاسيكي قد قطع مع عصر النهضة وشكّل ما سماه بـ"ابستيميه التصوير او التمثيل"، والعصر الحديث قطع مع العصر الكلاسيكي وشكل ابستيميته الجديدة القائمة على الإنسان.

تتميز ابستيميه العصر الكلاسيكي، أو عصر التنوير، بتجريبياتها الكبرى وهي: التاريخ الطبيعي وتحليل الثروات والنحو العام، ويحكمها قانون التصوير او التمثيل. يقول فوكو: «وهكذا ظهرت علوم النحو، والتاريخ الطبيعي وتحليل الثروات، وهي علوم النظام في ميدان الكلمات والكائنات والحاجات. وكل هذه العلوم التجريبية الجديدة في العصر الكلاسيكي والممتدة امتداد ديمومتها، فنقاط ارتكازها زمنياً كانت لانسلو وبوب وكوفييه وريكاردو، الاولان كتبا حوالى سنة ١٦٦٠، اما الآخران فكتبا حوالى سنوات ١٨٠٠ ـ ١٨١٠»[٢].

يرى ميشيل فوكو ان العصر الكلاسيكي محكوم بنظامين: نظام رياضي وآخر متعلق بنظام العلامة، وأنه من «مالبرانش الى مدرسة الأيديولوجيا كانت من أولها الى

---

(١) المصدر نفسه، ص ٣٧١.

(٢) ميشيل فوكو، **الكلمات والأشياء**، ترجمة مجموعة من الأساتذة، مركز الإنماء القومي، ١٩٩٠، ص ٦٩.

آخرها فلسفة العلامة»[١]. وقد حلل فوكو بإسهاب المجالات التي يتشكل منها نظام العلامة وهي:

أ ـ **التاريخ الطبيعي**: يطرح فوكو السؤال التالي: كيف تمكّن العصر الكلاسيكي من معرفة ميدان التاريخ الطبيعي؟ لم يحل التاريخ الطبيعي محل الميكانيكا الديكارتية «فمن الممكن جداً ـ في نظره ـ أن ينشأ علم ما في أحضان علم آخر، أو من إخفاقه، أو حتى بمناسبة العوائق والمصاعب التي تعترضه. وفي الواقع فإن إمكان التاريخ الطبيعي الذي ظهر مع راي Raye وجونستون Jonston وكريستوف كنوط Christophe Knaut قد عاصر الديكارتية ولم يأت كنتيجة لإخفاقها»[٢]. يعني هذا أن نفس الإبستيميه كانت تتحكم في الميكانيكا الديكارتية والتاريخ الطبيعي. ففي سنة ١٦٥٧ نشر جونستون كتابه عن: **التاريخ الطبيعي للحيوانات ذوات الأربع** واقترح ليني Linné أن على كل «فصل يتم فيه تناول حيوان بالدرس أن يتبع الخطوات التالية: الإسم، النظرية، الجنس، النوع، الصفات، الإستخدام، وأخيراً ما قيل فيه أو كُتب عنه من أشعار وحكايات»[٣].

وبهذا يكون التاريخ الطبيعي مجرد تسمية للمرئي ولما تتمّ ملاحظته، وهدف الرؤية أو الملاحظة هو التوقف على بنية الشيء، من هنا تأتي أهمية مقولة البنية في دراسة النباتات، ويقصد بها بنية وتركيب وائتلاف الأجزاء المكونة للنبات.

ب ـ **تحليل الثروات**: يشكل تحليل الثروات المجال الثاني لتجريبية العصر الكلاسيكي، ويتحدد بكونه «عبارة عن مفاهيم القيمة والسعر والتجارة والتداول والريع والفائدة»[٤]. ولقد تميز تحليل الثروات في الحقبة الكلاسيكية بظهور النزعة الماركنتيلية التي تركز على النقود وتقيم علاقة ضرورية بين الثروة والنقد. والفكرة الأساسية لهذا الاتجاه هي أنه ما من ثروة إلا وتقبل أن تُقدَّر نقداً، مما يمكّنها من الرواج والتداول.

والثروة في الماركنتيلية هي التي تقبل قيم التمثيل، والنقد هو الذي يسمح بتمثيل الثروات. وكيفما «كانت المحددات والنتائج الإقتصادية الماركنتيلية، فإن البحث في مستوى الإبستيميه التي أفرزت هذه الأخيرة، يجعلها تظهر لنا كمجهود متأنٍ وطويل يرمي إلى إعطاء التفكير في الأسعار والنقد وجهة تقوده إلى تحليل التمثيلات»[٥]. هذا بالإضافة إلى ان النقود قد وجدت في الماركنتيلية مفاهيم أخرى، يحللها فوكو بإسهاب

---

(١) المصدر نفسه، ص ٧٥.
(٢) المصدر نفسه، ص ١٢٢.
(٣) المصدر نفسه، ص ١٢٣.
(٤) المصدر نفسه، ص ١٥٣.
(٥) المصدر نفسه، ص ١٦٢.

مثل: مفهوم الرهن والسعر والقيمة والمبادلة... إلخ. هذه المفاهيم كلها ترتكز على نفس القاعدة الإبستيمولوجية للعصر الكلاسيكي، ألا وهي قاعدة التمثيل.

ج ـ النحو العام: يقول فوكو: «ههنا يقع هذا المجال المعرفي الجديد الذي أطلق عليه العصر الكلاسيكي النحو العام... إن النحو العام هو دراسة النظام اللفظي في علاقته مع التزامنية التي يقع عليها عبء تمثيلها»[1]. يجسد هذا المجال أعمال "بور رويال"، هذه الجماعة التي اهتم بها فوكو كثيراً. فماذا يقصد بالنحو؟ هل يقصد به الإعراب مثلاً أم النظام؟ لا يقوم النحو على الإعراب فقط، وإنما على النظام باعتباره تحليلاً للتمثيل، فالنظام هو الذي يفرض استخدام الإعراب.

كما أن النحو العام ليس هو النحو المقارن كما هو شائع، فالنحو العام لا يقارن بين اللغات المختلفة، ولا يتخذها موضوعاً له، ولا يستخدمها كمنهج. وإن عمومية النحو لا تعود إلى البحث في قواعد النحو، وإنما إلى محاولته إظهار وظيفة تمثيلية للخطاب، لأن الخطاب هو الذي يقوم بعملية التمثيل. يقول فوكو: «على النحوالعام أن يدرس العمل التمثيلي للكلمات بعضها بالنسبة للبعض الآخر، الأمر الذي يفترض تحليلاً للعلاقة التي تربط الكلمات (مع نظرية الجملة وبشكل خاص الفعل) ثم تحليلاً لمختلف أنماط الكلمات والطريقة التي تقطع بها التمثيل وتتمايز فيما بينها (نظرية التمفصل). ولكن بما أن الخطاب ليس مجرد مجموعة تمثيلية وإنما هو تمثيل مكرر يشير إلى تمثيل آخر... فإن على النحو العام أن يدرس الطريقة التي تسمى بها الكلمات ما تقوله، أولاً في قيمتها البدائية (نظرية الأصل والجذر) ثم في قدرتها على الإنزلاق والإتساع وإعادة التنظيم (نظرية الحيز البياني والإشتقاق)....»[2].

يُبيِّن هذا النص بجلاء المجال الجديد للغة، الا وهو النحو العام، ويتكون من أربع نظريات، هي: نظرية الجملة والفعل، ونظرية التمفصل، ونظرية الأصل، وأخيراً نظرية الحيز البياني. وليس غرضنا الوقوف عند تفاصيل هذه النظريات، بقدر الإشارة إلى المكان الكبير الذي تحتله اللغة في هذه الحقبة التاريخية.

وهكذا ففي الوقت الذي يركز فيه عصر التنوير على العلم الطبيعي ممثلاً بنيوتن، وعلى فلسفة التاريخ ومبدأ التقدم عند فولتير، نرى فوكو يحدثنا عن ابستيميه قائمة أساساً على العلامة او اللغة، متجاهلاً العلم ومنجزاته ومؤكداً في الوقت ذاته على الانفصال في التاريخ في مقابل فكرة الاتصال والتقدم وعلى أن العصر الكلاسيكي لم يهتم بالإنسان وإنما اهتم بالخطاب.

---

(١) المصدر نفسه، ص ٨٨.

(٢) المصدر نفسه، ص ٩٠.

٢ ـ التنوير وتجربة الجريمة والجنس:

وفي كتابه الثالث **المراقبة والمعاقبة** (١٩٧٥)، نجد أن العصر الكلاسيكي يتميز بالتعذيب الجسدي، فقد «ضبط الأمر الملكي الصادر سنة ١٦٧٠ وحتى الثورة الفرنسية، الأشكال العامة للممارسة العقابية. وهذا هو ترتيب العقوبات التي فرضتها هذه الإرادة: «الموت، السؤال مع التحفظ على الأدلة، الأشغال الشاقة المؤقتة، الجلد، الغرامة، الإقرار بالذنب علناً مع الاعتذار، النفي»[١].

وقدم الفيلسوف نسب ذات دلالة على أحكام الإعدام التي حصلت في القرن الثامن عشر ومنها انه صدر عن محكمة "الفلاندر" ٣٩ حكماً بالإعدام من أصل ٢٦٠ قراراً أصدرته بين ١٧٢١ و ١٧٣٠، و٢٦ من أصل ٥٠٠ بين ١٧٨١ و ١٧٩٠[٢].

والتعذيب في العصر الكلاسيكي هو «عقاب جسدي مؤلم، يتفاقم الى حد الفظاعة نوعاً ما»[٣]. وهو تقنية تتميز بكونها تحدث كمية معينة من الألم لا يمكن قياسها ولا يمكن تقديرها، لأن التعذيب هو «فن إمساك الحياة في الوجع، وذلك بتقسيمه إلى «ألف موت» مع الحصول قبل ان تتوقف الحياة، على «أشد حالات النزع»[٤]. وللتعذيب طقوسه السياسية، إذ «يجب ان يفهم التعذيب القضائي كما لو انه طقس سياسي. فهو يشكل جزءاً، في صيغة مصغرة، من احتفالات عبرها يُظهر الحكم نفسه»[٥].

والتعذيب علامة تُرسم «فوق جسد المحكوم بالذات علامات يجب ان لا تُمحى، وسوف تحتفظ ذاكرة الناس، في جميع الأحوال، بذكرى العرض، وبذكرى عمود التشهير والتعذيب، المثبتة على هذا الشكل»[٦].

ولقد ظهرت في العصر الكلاسيكي العلاقة بين المعرفة والسلطة، وبين القانون والتعذيب، فـ «التنكيل القضائي في القرن الثامن عشر قد اشتغل ضمن هذا التناسق الغريب. حيث إن التدبير المرسوم الذي ينتج الحقيقة يتزاوج مع التدبير الذي يفرض

(١) ميشيل فوكو، **المراقبة والمعاقبة، ولادة السجن**، ترجمة علي مقلد، مركز الإنماء القومي، ١٩٩٠، ص ٧٠.
(٢) المصدر نفسه، ص ٧١.
(٣) المصدر نفسه، ص ٧١.
(٤) المصدر نفسه، ص ٧١.
(٥) المصدر نفسه، ص ٨١.
(٦) المصدر نفسه، ص ٧٢.

العقوبة. فالجسد المستجوب أثناء التعذيب يشكل نقطة تطبيق القصاص ويشكل حيز استخراج الحقيقة»[١].

ليس للتعذيب وظيفة أخرى غير الوظيفة السياسية المتمثلة في تقوية السلطة. يقول فوكو: «ان التعذيب لا يعيد العدالة الى نصابها، بل يقوي السلطة. في القرن السابع عشر ومطلع القرن الثامن عشر، لم يكن التعذيب بعد، مع ما فيه من مسرح الرعب، بقية باقية لم تُمحَ من عهد آخر. إن عنفه وعلانيته والإكراه الجسدي، لعبة غير متكافئة بين قوى تتصارع، احتفالية مدروسة. وباختصار ان جهازه كله يدخل من باب الوظيفة السياسية للعقوبة»[٢].

بعبارة أخرى، ان التعذيب في القرن الثامن عشر كان عاملاً سياسياً[٣]، يكشف عن طبيعة السلطة. والتغير الذي حدث في نظام العقوبات، او التحسن الذي حصل في عمليات التعذيب، لا يعود إلى تأثير آراء الإنسانيين من فلاسفة القرن الثامن عشر، ولكنه يعود إلى الآثار التي أحدثها التعذيب في مشاعر وأحاسيس الشعب الذي كان يتابع عمليات التعذيب. ذلك ان بعض حالات التعذيب كثيراً ما تؤثر في الحضور وتجعلهم ينقلبون على المحاكم والقضاة ومن ثم على السلطة، خاصة اذا كانت القضية ملتبسة وشعر الشعب ان المدان مظلوم. وبالفعل فقد بدأ الاحتجاج على التعذيب ينتشر في النصف الثاني من القرن الثامن عشر وخاصة عند الفلاسفة والمنظّرين القانونيين وعند البرلمانيين... الخ[٤].

وإذا كان عصر التنوير يعتبر عند بعض المؤرخين والمشايعين له بأنه عصر الحرية والتقدم، فإن ميشيل فوكو في تركيزه على التعذيب والانضباط والسجن، إنما يريد ان يبيّن الوجه الآخر للتنوير ألا وهو وجه السجن والتقدم العكسي الذي يتمثل في الانتقال من التعذيب إلى السجن ، ومن السجن إلى الاعتقال، وهي المراحل الأساسية التي تكوّن كتاب **المراقبة والمعاقبة**. من هنا نجد فوكو لا يتردد في الإقرار بأن عصر التنوير الذي اكتشف الحرية هو نفس العصر الذي اكتشف السجن، او كما قال: «ان التنوير الذي اكتشف الحريات، هو الذي اكتشف الانضباط»[٥].

---

(١) المصدر نفسه، ص ٧٨.
(٢) المصدر نفسه، ص ٨٢.
(٣) المصدر نفسه، ص ٨٥.
(٤) المصدر نفسه، ص ١٠٣.
(٥) Michel Foucault, *Surveiller et punir*, op. cit., p. 242.

وحلل الفيلسوف الفرنسي العصر الكلاسيكي في **إرادة المعرفة** (١٩٧٦)، حيث بيَّن علاقة هذا العصر بالجنس، حيث الحديث المتزايد عن الجنس، او بلغة الفيلسوف، تحويل الجنس إلى خطاب، فهنالك كثرة كثيرة من الخطابات حول الجنس. ففي تقديره، إنّ الجنس في القرن الثامن عشر لم يخضع للقمع، وانما تم التعبير عنه بإشكال مختلفة ومنها ما يُسميه بالحضّ على الجنس: «في القرن الثامن عشر، تولد تحريض سياسي واقتصادي وتقني على الكلام على الجنس»(١).

على ان هذا الحضّ على الكلام عن الجنس، كان بقصد إدارته وان تتولاه الشرطة العامة. او كما قال: «الجنس هو شيء لا يحكم عليه فقط، هو شيء يدار. فهو من اختصاص السلطة العامة، يستدعي إجراءات إدارية وتجب معالجته بخطابات تحليلية. في القرن الثامن عشر أصبح الجنس شأناً من شؤون "الشرطة"»(٢).

على ان الظاهرة الكبرى التي ميزت القرن الثامن عشر، هي بلا شك ظهور السكان كمشكلة اقتصادية واجتماعية وسياسية، ومعها جملة من القضايا المترابطة منها السكان والثروة، والسكان واليد العاملة، التوازن بين نموهم ونمو الموارد. من هنا أصبح الجنس شأناً عاماً وتحوّل إلى قضية سياسية واقتصادية، ذلك ان الجنس يتطلب «تحليل نسبة الولادات، سن الزواج، الولادات الشرعية واللاشرعية، تواتر العلاقات الجنسية وكيفية جعلها خصبة او عقيمة، اثر العزوبة...»(٣).

على ان ما تجب الإشارة إليه هنا، وهو عكس ما نقرأه في كتبه السابقة، هو ان ميشيل فوكو لا يفصل بين المراحل التاريخية الثلاث، أي عصر النهضة والعصر الكلاسيكي والعصر الحديث، بل يتحدث عن هذه المرحلة التاريخية باعتبارها مرحلة واحدة، لها موقف متشابه من الجنس ألا وهو الحضّ على الجنس. من هنا نجده يقول: «إن ما يوسم قروننا الثلاثة الماضية ليس الاهتمام المتماثل بإخفاء الجنس، ولا احتشاماً زائداً في الكلام، بقدر ما هو بالأحرى التنوع والانتشار الواسع للأجهزة التي اختُرعت للحديث عن الجنس، لاستثارة الحديث عنه، وحمله على الحديث عن نفسه، وللإصغاء لما يقال عنه، وتسجيله ونقله، وإعادة توزيعه»(٤).

وعليه، فإن العصر الحديث متشابه في الموقف من الجنس ولا ينفرد القرن الثامن

---

(١) ميشيل فوكو، **إرادة المعرفة**، ترجمة جورج ابي صالح، مركز الإنماء القومي، ١٩٩٠، ص ٤٣.
(٢) المصدر نفسه، ص ٤٤.
(٣) المصدر نفسه، ص ٤٥.
(٤) المصدر نفسه، ص ٥٢.

عشر بموقف خاص ما عدا ظروف تاريخية معينة، كظاهرة السكان وما استتبعته من ظهور لما سماه بالسلطة الحيوية، أي تلك السلطة التي تهتم بحياة السكان. اما ما عدا ذلك فإن «ما يميز المجتمعات الحديثة، ليس كونها حكمت على الجنس بالبقاء في الظل، بل كونها محكوماً عليها بالتكلم عليه دائماً، بإبرازه على انه هو السر»[١].

٣ ـ التنوير والموقف من العلم والتقدم:

وإذا كان الفيلسوف لم يشر صراحة وبشكل مباشر الى التنوير، في كتبه السالفة الذكر، فإنه قد توقف عند موضوع التنوير في كتابه: **يجب الدفاع عن المجتمع** (١٩٧٦)، حيث درسه من خلال علاقة المعرفة بالسلطة.

ميَّز فوكو بين ما سماه "تاريخ العلوم" وبين "جينيالوجيا المعارف". فإذا كان تاريخ العلوم يدرس علاقة المعرفة العلمية بالحقيقة، فإن جينيالوجيا المعارف تدرس علاقة المعرفة بالسلطة. وهذا التمييز يسمح بإبراز ما يعتبره إشكالية عصر التنوير، والمقصود بذلك «تقدم التنوير وصراع المعرفة ضد الجهل، والعقل ضد أوهامه، والتجربة ضد الحكم المسبق، البرهان ضد الخطأ.. الخ، و(...) كل هذا الذي أصبح يرمز له بضوء النهار الذي يبدد ظلمة الليل، وهذا ما يجب التخلص منه»[٢].

يرى ميشيل فوكو أن وصف التنوير بالتقدم، وصف تجب إعادة النظر فيه، بل أكثر من هذا يجب التخلص منه، واستبداله بتحليل مغاير يقوم على ما أُدخل من تنظيمات وتقسيمات على مختلف المعارف العلمية والتقنية. ولقد بيَّن ذلك من خلال ما حدث للمعرفة التقنية التي كانت في تقديره معرفة متنوعة ومتعددة ومحل صراع وتدخل من قبل الدولة بطريقة مباشرة او غير مباشرة. يقول فوكو: «يجب التفكير في ما نسميه تقدم المعارف التكنولوجية في القرن الثامن عشر. في هذا الشكل المتعدد وليس في التقدم، تقدم النهار على الليل، والمعرفة على الجهل»[٣]. وخضعت هذه المعارف لأربعة إجراءات:

١ ـ إقصاء المعارف الصغيرة وغير النافعة والمكلفة اقتصادياً.

٢ ـ تنظيم وضبط المعارف فيما بينها بقصد الوصول إلى تنظيم عام.

---

(١) المصدر نفسه، ص ٥٣.

(٢) ميشيل فوكو، **يجب الدفاع عن المجتمع**، ترجمة الزواوي بغوره، دار الطليعة، بيروت ـ لبنان، ٢٠٠٣، ص ١٨٤.

(٣) المصدر نفسه، ص ١٨٥.

٣ ـ تصنيف مراتبي يسمح بإدماج وإدخال كل معرفة في معرفة أخرى.
٤ ـ التمركز الهرمي الذي يسمح بمراقبة هذه المعارف ويضمن الانتقاء «ويسمح بنقل مضمون هذه المعارف من الأسفل إلى الأعلى في الوقت ذاته، ونقل التوجيهات الجماعية والتنظيم العام الذي نريد تغليبه من الأعلى إلى الأسفل»(١).

ارتبط تنظيم وضبط المعارف في القرن الثامن عشر بسلسلة كاملة من الممارسات والمؤسسات، التي عبَّرت عنها **الموسوعة** خير تعبير. فبالإضافة الى وظيفتها الأيديولوجية والسياسية، فان **للموسوعة** «فائدتها التكنولوجية ليس في صياغة مادية فلسفية، ولكن وبشكل مؤكد في إجراء عملية سياسية واقتصادية في الوقت نفسه ألا وهي عملية مجانسة المعارف»(٢). كما ظهرت مؤسسات لتحقيق هذا المشروع كمدرسة المناجم والطرقات على سبيل المثال.

وتدعَّم هذا التوجه التنظيمي للمعارف بجهاز كامل للتفتيش «انتشر في أراضي المملكة وقدم توجيهات ونصائح من اجل إعداد واستعمال هذه المعارف التقنية وضمان وظيفتها المركزية»(٣). ان هذه العملية التنظيمية للمعارف لا يمكن فصلها عن السلطة الانضباطية.

يرى ميشيل فوكو ان العلم بهذا المعنى المنظم والمنضبط لم يكن له وجود قبل القرن الثامن عشر. او كما قال: «لقد ظهر مع ضبط وتفريع المعارف في أشكالها المتعددة، هذا الإكراه وهذه الواقعة التي تلتحم مع ثقافتنا والتي نسميها بـ"العلم". وبذلك اختفى وزال، فيما اعتقد وفي تلك اللحظة بالذات، وكنتيجة للواقع الجديد، هذا الدور الأساسي والمؤسس في الوقت نفسه للفلسفة»(٤).

يتضمن هذا النص فكرتين أساسيتين: **الأولى** أهمية العلم والعلم التجريبي، ولعلنا هنا نلاحظ اختلافاً ظاهرياً، ونقول ظاهرياً، بين ما ذهب إليه فوكو في **الكلمات والأشياء** حيث أعلى من شأن اللغة والخطاب والعلامة على حساب العلم، وبين ما يؤكده في هذا الكتاب من تنامي وبروز قوي للعلم. ولكن وكما قلنا فإن هذا الاختلاف ظاهري فقط، لأن هذا العلم لم يطرح كما يذهب عادة الفكر التنويري على انه تحقيق للعقل ووسيلة للتقدم والسعادة، وإنما طُرح من باب ارتباطه بالسلطة والإكراه والفائدة الاقتصادية. أما **الثانية**، فهي أن فوكو يرى ان الفلسفة قد تراجعت وتركت مكانها للرياضيات، «فلم يعد للفلسفة أي دور فعلي يمكن ان تلعبه منذ الآن داخل العلوم

---

(١) المصدر نفسه، ص ١٨٥.
(٢) المصدر نفسه، ص ١٨٦.
(٣) المصدر نفسه، ص ١٨٦.
(٤) المصدر نفسه، ص ١٨٧.

وداخل عمليات المعرفة. لقد أصبحت الرياضيات مشروعاً للعلم الكلي، يعمل كأداة صورية وكأساس صارم لكل المعارف، في الوقت ذاته. والعلم ، بوصفه ميداناً عاماً، وبوصفه شرطاً لانضباطية المعارف، قد أخذ المقدمة مقارنة بالفلسفة والرياضيات»[١]. لم يكتفِ الفيلسوف الفرنسي بإقرار ان العلم محكوم بالسلطة وبالسلطة الانضباطية، وإنما اقر كذلك بتراجع الفلسفة مقارنة بالعلم، رغم ان القرن الثامن عشر يُوصف، كما هو معلوم، بقرن الفلسفة.

وعليه، فإن مفهوم التقدم يحتاج في نظر فوكو الى تعديل في المضمون . يقول بهذا الشأن: «ان القرن الثامن عشر لم يعِ ذاته، كما تعلمون، الا في شكل تقدم العلم. ولكن أعتقد أن ما جرى باسم تقَدم العلم هو ضبط المعارف المتعددة الأشكال»[٢]. وما يؤكد هذا هو ظهور مؤسسة الجامعة. بالطبع ليس الظهور الأولي وإنما ظهور «شيء يشبه آلة كبيرة او جهازاً كبيراً له شكل واحد لجميع المعارف على اختلاف مستوياتها وامتداداتها. وكان للجامعة دائماً وظيفة الانتقاء والانتخاب، ليس فقط للأشخاص والأفراد، ولكن للمعارف والعلوم أيضاً»[٣]، وذلك كله من أجل تحقيق نوع من الإجماع.

كما أشار ميشيل فوكو إلى موضوع أساسي من مواضيع القرن الثامن عشر ألا وهو الدين، او تحديداً، العقيدة الرسمية وما حدث لها من تغير وتحول وتبدل. وأول تحول حدث هو تراجع الدين عن مراقبة المعارف، نتيجة لكونه قد أدان وأقصى عدداً من المنطوقات التي كانت صحيحة علمياً ومنتجة عملياً. وهو ما أدى إلى نوع من «الليبرالية غير المحددة، او على الأقل الواسعة، فيما يتعلق بمضامين المنطوقات»[٤]، وهو ما سمّاه بالانفراج الابستيمولوجي.

ذلك انه بقدر ما كانت الوثوقية مهتمة بمضامين المنطوقات وما أدت إليه من عوائق في تجدد مخزون المعارف العلمية، بقدر ما عملت، بالمقابل، انضباطية المعارف على مستوى المنطوقية بسرعة على تجدد المنطوقات بشكل اكبر بكثير»[٥]. وبذلك انتقلت المعارف من حالة الرقابة التي كانت تمارسها المؤسسة الدينية إلى حالة تنظيم وتفريع وضبط المعارف التي تمارسها الجامعة.

لا شك في ان فوكو يقرّ في هذا التحليل بأن الوثوقية وليس الدين على وجه

---

(١) المصدر نفسه، ص ١٨٧.
(٢) المصدر نفسه، ص ١٨٧.
(٣) المصدر نفسه، ص ١٨٧.
(٤) المصدر نفسه، ص ١٨٨.
(٥) المصدر نفسه، ص ١٨٩.

الإطلاق بل العقيدة الرسمية للكنيسة هي التي كانت عائقاً في وجه تطور المعارف وذلك بحكم ما تمارسه من رقابة على المنطوقات، وان التنظيم الجديد للمعارف قد حررها وسمح لها بالتجدد ولكن نظّمها وأخضعها كذلك لإكراهات أخرى جديدة، اقتصادية وسياسية وعلمية. وبالتالي، فإن الفيلسوف الفرنسي يبدو انه لا يفاضل وانما يكشف بطريقته عن آليات الإخضاع في جميع الحالات. وهذا ما يخلص اليه بقوله: «نستطيع ان نبيّن أخيراً، أنه انطلاقاً من هذه المعارف التي تم ضبطها، ظهر إكراه جديد، ليس هو إكراه الحقيقة الوثوقية ولكنه إكراه العلم»[١]. ولا شك في ان هذا الموقف يقرّب فوكو كثيراً من نقاد العلم وسلطة العلم كما هو الحال مع بول فيرابند على سبيل المثال الذي يدعو الى الفصل بين العلم والدولة[٢]. كما يؤكد فوكو على ان هذا العصر قد قضى على المعرفة الروحية بشكل نهائي[٣].

ثانياً ـ التنوير في الدراسات النظرية

لم يكتف ميشيل فوكو بدراسة التنوير كمرحلة تاريخية، وانما شارك في النقاش النظري والفلسفي حول التنوير، وهذا ما تؤكده مجموعة مقالاته التي تناول فيها هذا الموضوع، إما بطريقة مباشرة او غير مباشرة. وسوف نتوقف في هذا الشقّ الثاني من هذا الفصل عند الدراسات غير المباشرة، وننظر في الدراسات المباشرة في الفصل القادم من هذا القسم.

١ ـ التنوير في سياق الكانطية الجديدة:

خصّ ميشيل فوكو كتاب إرنست كاسيرر **فلسفة التنوير**[٤] بتعليق مهمّ نشره سنة ١٩٦٦[٥]، أي في السنة التي نشر فيها كتابه الذائع الصيت: **الكلمات والأشياء**، حيث حاول ان يضع الكتاب في سياقه الزمني وخاصة توقيت نشره في وقت ظهور النازية،

---

(١) المصدر نفسه، ص ١٨٩.

(٢) بول فيرابند، **العلم في المجتمع**، ترجمة السيد نفادي، المجلس الاعلى للثقافة، القاهرة ـ مصر، ٢٠٠٠، ص ١٢٠ ـ ١٢٢.

(٣) Michel Foucault, *Herméneutique du sujet*, Paris, Ed. Gallimard, 2001, 288.

(٤) Ernst Cassirer, *La philosophie des Lumières*, traduit de l'allemand et présente par Pierre Quillet, Ed. Fayard, Paris, 1966.

(٥) Michel Foucault, «Une histoire resté muette»; in, *Dits et écrits*, tome 1, Paris, Ed. Gallimard, 1994, pp. 545 - 549.

ولأنه (إرنست كاسيرر) سيغادر بعدها ألمانيا إلى جهات مختلفة من أوروبا: الى السويد، ثم إلى بريطانيا وأخيراً إلى أمريكا حيث وافته المنية مع نهاية الحرب العالمية الثانية.

يعدّ هذا الكتاب، في نظر ميشيل فوكو، بمثابة «بيان وحركة غير معقولة او صدفوية تبيّن تلك المهمة التي عُهد بها للجامعة في ألمانيا منذ ان نشأت الجامعات على غرار المعاهد العمومية في بريطانيا او المدارس العليا في فرنسا. وهذه المهمة تتمثل في ان الجامعات في ألمانيا تمثل الضمير الأخلاقي للأمة، وان سنة ١٩٣٣ مثلت الخسارة التي لا تعوض وان كتاب **فلسفة التنوير** لكاسيرر يمثل وجهاً من وجوه المعركة في ذلك الوقت»[١].

كما أشاد فوكو كثيراً بدور كاسيرر في مجال الفلسفة الانجلوسكسونية وفي علم النفس والانثروبولوجيا اللغوية، وهي مجالات اهتم بها فوكو كثيراً سواء في محاولته لتأسيس فلسفة للغة بناء على مفهوم الخطاب او الدراسات التي كرّسها لعلم النفس وللطب النفسي وعلاقته بالسلطة، أم في محاولته إقامة نوع من الانثروبولوجيا الفلسفية حول تجربة الإنسان، او بالأحرى تجارب الإنسان.

حاول كاسيرر، الذي يمثل الكانطية الجديدة، الإجابة عن سؤال كانطي بالدرجة الأولى وهو انه اذا كان كانط قد تساءل عن إمكانية المعرفة، فإن كاسيرر قد حاول الإجابة عن سؤال مؤداه: كيف كانت هذه الكانطية التي ننتمي إليها ممكنة؟ لا تختلف أسئلة فوكو، في تقديرنا، كثيراً عن هذا السؤال وان كان قد اتخذ شكلاً جديداً وهو كيف كانت أشكال التجارب الثقافية ممكنة؟ او كيف ظهرت الأشكال الخطابية او الممارسات الخطابية المختلفة؟ لقد كان سؤال الظهور في التاريخ من الأسئلة المركزية، في محاولته لتأسيس الانطولوجيا التاريخية.

إن هذه الكانطية التي تشبه اللغز منذ أكثر من قرنين قد جعلت الفكر الغربي يُصاب بالعمى بحداثته حيث إنها أيقظت في ذاكرتنا، كما قال، وجهين او صورتين: صورة العصر اليوناني الذي نطلب منه ان يبيِّن علاقتنا بالكائن، وصورة القرن الثامن عشر الذي نطلب منه إعادة النظر في أشكال وحدود معرفتنا. تظهر الصورة الأولى في شعر هولدرلين ونصوص هيدغر، وتبدأ الصورة الثانية من ماركس لتصل إلى ليفي ستروس. ولقد كان الموقف صعباً بالنسبة للفيلسوف إرنست كاسيرر، الذي كان عليه ان يختار بين التراجيديا الهلينية وموسوعية القرن الثامن عشر، الا انه اختار جهة وجانب التنوير، ودرسه بطريقته التي لم تفقد قيمتها في نظر فوكو .

---

(١) *Ibid.*, p. 546.

انتقد ميشيل فوكو بشدة كتابات الفرنسيين حول عصر التنوير وخاص كتاب بول هازار الموسوم بـ **أزمة الوعي الأوروبي** الذي يردّ فيه الثقافة الى مشكلات نفسية وذاتية، او تحليل الماركسيين الذين يحيلون الأفكار الى المعطيات المادية والاجتماعية. في هذا الوقت حاول كاسيرر بطريقة اطلق عليها فوكو تسمية "التجريد التأسيسي" abstraction fondatrice[١]، ومن خلال عمليتين مختلفتين هما: عملية محو التأثير الذي تفرضه الشخصيات والسير، وعملية التحديدات الاقتصادية والاجتماعية، أقول حاول كاسيرر تجاوز الطرح النفسي والاجتماعي الفج الذي تعاني منه الكتابة الفرنسية في تاريخ الأفكار. ولقد خاض فوكو صراعاً كبيراً ضد تاريخ الأفكار وكلّفه ذلك خصومات شتى مع الوجوديين والظواهريين والماركسيين وخاصة بعد صدور كتابه **الكلمات والأشياء** لأنه لم يتبع الطريقة النفسية، ولا الطريقة الاجتماعية، وإنما سلك سبيل التحليل الخطابي او تحليل الممارسات الخطابية.

يرى فوكو ان طريقة كاسيرر التي استبعدت المنازع الذاتية والمعطيات الاقتصادية والاجتماعية، قد مكّنته من حصر مجموعة مترابطة من «الخطابات والأفكار والمفاهيم والكلمات والمنطوقات والتأكيدات التي حاول تحليلها في إطار تشكلها او تمظهرها الخاص»[٢]. وان هذا العالم القائم بذاته من الخطاب والفكر، حاول ان يجد له كاسيرر آلياته الداخلية او ضروراته الباطنية. لقد قام كاسيرر بعزل الخطابات والفكر عن كل ما هو فردي او جماعي من اجل بلوغ ذلك الفضاء المستقل، حيث ينكشف أمام ناظره تاريخ بقي إلى ذلك الوقت تاريخاً صامتاً.

لا شك في ان هذه القراءة تحيل إلى تحليلات فوكو التي قدمها في **الكلمات والأشياء** باسم التجريبيات الثلاث، المتعلقة بتحليل الثروات والتاريخ الطبيعي والنحو العام، او الاقتصاد السياسي والبيولوجيا وفقه اللغة.

على ان فوكو ينتقد كاسيرر في إعطائه الأولية للتفكير الفلسفي على بقية الأشكال الأخرى من الخطابات والتفكير. ومن المعروف ان فوكو تبنى موقفاً خاصاً في الفلسفة، موقفاً مناهضاً للفلسفة بالمعنى التقليدي، موقفاً يرى ان الفكر يوجد في كل مكان، وان الفلسفة ليست إلا نشاطاً فكرياً مهمته تشخيص الحاضر وآلياته، هذا من جهة ومن جهة أخرى يرى ان الفلسفة في القرن الثامن عشر قد فقدت مكانتها التقليدية وحلّ محلها علم الرياضيات، كما بيّنا ذلك.

ولكن هذا لا يقلل من قيمة كتاب أرنست كاسيرر، فهو يمثّل في نظر فوكو عملاً

(١) *Ibid.*, p. 547.

(٢) *Ibid.*, p. 547.

تاريخياً أصيلاً، لأنه حلل الأشكال الكبرى للتنوير من دون ان يتحدد في شكل من الأشكال، كما جرت العادة عليه في بريطانيا او فرنسا. فلقد حلل الجوانب الدينية والإلحادية والمادية والميتافيزيقية والأخلاقية والجمالية والسياسية والعلمية وبيَّن كيف ان هذه الجوانب المختلفة تشكل كلاً منسجماً، وبذلك يكون كاسيرر قد أسس إمكانية قيام تاريخ جديد للفكر، هذا التاريخ الذي يجب ـ كما قال ـ ان ننطلق منه[1].

لذلك يرى ان مهمته ـ وهذه إشارة في غاية الأهمية في تقديرنا ـ تكمن كما يقول في «التحرر من هذه الحدود التي تذكرنا بتاريخ الأفكار، ودفع الفكر نحو المجهول او نحو "الانونيما" او الغفل»[2]. ومعلوم ان هذه الفكرة قد طورها فوكو في تحليله للخطاب باسم الخروج من عقبة التعليق والمؤلف والفرع المعرفي ومختلف العقبات التي تحدّ من حرية الخطاب، كما بيَّن ذلك في كتابه **نظام الخطاب** (١٩٧١). وعليه، فإننا نعتقد ان هنالك قواسم مشتركة بين فوكو وكاسيرر، تظهر في طريقة التحليل وفي العلاقة بكانط، وبشكل خاص في موضوع التنوير.

٢ ـ التنوير في سياق تاريخ العلوم:

طرح ميشيل فوكو من جديد موضوع التنوير في المقدمة التي كتبها لكتاب أستاذه جورج كانغيليم **السوي والمرضي**، سنة ١٩٧٨، وإعادة كتابة جزء منها سنة ١٩٨٤، ولقد اشرنا إلى بعض الأفكار الواردة في تلك المقدمة في تحديدنا لمفهوم الانطولوجيا التاريخية، وبخاصة قيمة ومنزلة تاريخ العلوم في فرنسا ودوره في عملية التنوير.

يميز فوكو في تاريخ الفلسفة الفرنسية المعاصرة بين تيارين، تيار "فلسفة التجربة والمعنى والذات"، وتيار "فلسفة المعرفة والعقلانية والمفهوم"[3]. فهنالك من جهة تجربة سارتر Sartre وميرلوبونتي Merleau-Ponty، ومن جهة أخرى توجُّه كفاييس Cavaillés وباشلار Bachelard وكويري Koyré وكانغيليم Canguilhem.

ويعود اصل هذه الانقسامات الى القرن التاسع عشر ، وبالذات الى جهود برغسون Bergson وبوانكريه Poincaré ولاشولييه Lachelier وكوتيرا Couturat ومان دوبيران Maine de Biran وكونت Comte.

---

(١) *Ibid.*, p. 549.

(٢) *Ibid.*, p. 548.

(٣) ميشيل فوكو، «الحياة: التجربة والعلم»، ترجمة الزواوي بغوره، في: **مدخل جديد الى فلسفة العلوم**، دار الهدى، الجزائر، ٢٠٠٠، ص ٣٣٦.

كما يعود هذا الاصل الى الظواهرية، وخاصة بعد ترجمة عمل هو سرل: **التأملات الديكارتية** *Méditation cartésiennes*[١] التي كانت موضوع قراءتين مختلفتين: **الاولى** في اتجاه فلسفة الذات التي حاولت تجذير هوسرل ولم تتأخر في طرح أسئلة الوجود والعدم[٢]، وهو ما بيّنه مقال جون بول سارتر حول تعالي الذات المنشور في سنة ١٩٣٥[٣].

والقراءة **الثانية** اهتمّت بالأسئلة المؤسِّسة لفكر هو سرل مثل أسئلة الصورية والشكلية والحدس، وهي الأسئلة التي ستكوّن في سنة ١٩٣٨ أطروحة كفاييس حول المنهج الاكسيوماتيكي وتشكل نظرية المجموعات[٤].

لعب تاريخ العلوم في نظر فوكو دوراً محورياً وبخاصة في علاقته بالحاضر من خلال التزام بعض فلاسفته كما هو ماثل في تجربة كفاييس وبالتنوير، وذلك بسبب ان تاريخ العلوم «يجد شرعيته الفلسفية في انه يعمل ضمن موضوع ادخل من دون شك تعارضاً في فلسفة القرن الثامن عشر، بحيث انه وللمرة الأولى في هذه الحقبة طرحنا على الفكر العقلاني سؤالاً لا يتعلق فقط بطبيعته وأسسه، بسلطاته وحقوقه، ولكن طرحنا عليه ايضاً تاريخيته وجغرافيته، ماضيه القريب وشروط ممارسته الحالية»[٥].

يرى ميشيل فوكو ان تاريخ العلوم في فرنسا هو الذي استعاد سؤال التنوير، مقارنة بالفلسفة الألمانية. فإذا كانت الفلسفة الألمانية قد طرحت «في ذات السؤال إطار الفكر التاريخي والسياسي للمجتمع (مع مشكلة مركزية هي التجربة الدينية في علاقتها بالاقتصاد والدولة) فمنذ "ما بعد الهيغليين" Posthegéliens الى "مدرسة فرانكفورت" École de Francfort ومن لوكاتش Luckacs مروراً بفيورباخ Feurbach وماركس Marx ونيتشه Nietzsche وماكس فيبر Max Weber، كلهم يشهدون على ذلك»[٦].

---

(١) Husserl (E.), *Méditations cartésiennes. Introduction à la phénoménologie*, trad. G. Peiffer et E. Levinas, Paris, Vrin, 1953.

(٢) Heidegger (M.), *L'être et le temps*. trad. R. Boehem et A. de Waelhens, Paris, Gallimard, 1964.

(٣) Sartre (J. P.) , «La transcendance de L'ego. Esquisse d'une description phénoménologique», *Recherches philosophique*, nº 6, 1935, rééd., Paris, Vrin, 1988.

(٤) Cavaillés (j.), *Méthode axiomatique et formalisme. Essai sur le problème du fondement des mathématiques*, Paris, Hermann, 1937; *Remarques sur la formation de la théorie abstraite des ensembles. Etude historique et critique*, Paris, Hermann, 1937.

(٥) ميشيل فوكو، «الحياة: التجربة والعلم»، ترجمة الزواوي بغوره، في، **مدخل جديد إلى فلسفة العلوم**، مرجع سابق، ص ٣٣٧.

(٦) المصدر نفسه، ص ٣٣٨.

إن تاريخ العلوم في فرنسا «قام بدور الرافعة لسؤال الفلسفة حول التنوير وتجسد بشكل محدد في انتقادات سان سيمون Saint-Simon ووضعية اوغست كونت واتباعه الذين حاولوا التفكير بشكل من الأشكال في سؤال مندلسون وكانط، وذلك على مستوى التاريخ العام للمجتمعات، وهذا من خلال المعرفة والإيمان والشكل العلمي للمعرفة والمضامين الدينية للتصورات والانتقال من ما قبل الفكر العلمي الى الفكر العلمي وتكوين سلطة عقلانية على أساس تجربة تقليدية وظهور، ضمن تاريخ الأفكار والعقائد، لنمط من التاريخ الخاص للمعرفة العلمية وأصل وأفق العقلانية»[١]. وان أعمال كويري وباشلار وكفاييس وكانغيليم تشكل مرجعية في هذا السياق.

وهنا يُطرح السؤال: لماذا ربط فوكو بين تاريخ العلوم والتنوير؟ يرى ميشيل فوكو ان العمل القريب او المماثل لما أنجزه تاريخ العلوم في فرنسا وما قدمه بشكل خاص كويري وباشلار وكفاييس وكانغيليم هو عمل مدرسة فرانكفورت التي نجد أصحابها ـ كما يقول ـ بالرغم من ان الأساليب مختلفة جداً، وكذلك الكيفيات والمجالات المعالجة، الا ان هؤلاء وأولئك قد اهتموا بذات الأسئلة بالرغم من انهم مشدودون هنا بذكريات ديكارت وهنالك بظل لوثر»[٢].

وهنا يُطرح السؤال: على أي أساس يجري ميشيل فوكو مثل هذه المقارنة؟ وما هو القاسم المشترك بين تاريخ العلوم ومدرسة فرانكفورت؟ يقول: «في تاريخ العلوم في فرنسا كما في النظرية النقدية الألمانية، فان الأمر يتعلق بامتحان عميق لعقل له بنيات مستقلة لكنها تحمل في ذاتها تاريخ الدوغماتيات والاستبداد، عقل في النهاية ليس له أثر التحرر والانعتاق إلا بشرط ان يصل إلى التحرر من ذاته»[٣].

كما يرصد ميشيل فوكو مجموعة من المسارات التي طبعت القرن العشرين وأدت إلى طرح مسألة التنوير. وهذه المسارات هي: «المسار الأول متعلق بالأزمة التي اتخذتها العقلانية العلمية والتقنية في تطور قوى الإنتاج وفي لعبة القرارات السياسية. والمسار الثاني، متعلق بتاريخ "ثورة" كانت أملاً وذلك منذ القرن الثامن عشر وكانت محمولة كذلك بعقلانية، ولكن أصبح لنا الحق في ان نطالبها عن مسؤوليتها في الطغيان وفي انسداد الأمل. والمسار الثالث والأخير متعلق بالحركة التي بواسطتها أصبحنا نطالب الغرب، وفي الغرب، بأي حق تكون للثقافة الغربية والعلم الغربي والتنظيم الاجتماعي الغربي والعقلانية الغربية، شرعية عالمية validité universelle،

---

(١) المصدر نفسه، ص ٣٣٨.

(٢) المصدر نفسه، ص ٣٣٨.

(٣) المصدر نفسه، ص ٣٣٩.

وليست فقط مجرد سراب ووهم وخداع لسيطرة وهيمنة سياسية»[١].

اذن هنالك ثلاثة مسارات أساسية هي التي طرحت من جديد موضوع التنوير، وهذه المسارات هي: أولاً الثورة العلمية والتقنية والعقلانية، وثانياً الثورة الفرنسية وما رفعته من مبادئ وبخاصة حقوق الإنسان والمواطن، وثالثاً دعوة الغرب العالمية ومدى شرعيتها. واعتقد ان هذه المسارات الثلاثة تضع من دون ادنى شك مشروع التنوير الغربي على المحكّ وتشكل مدخلاً لنقد التنوير ومساره.

٣ ـ التنوير والموقف من الحاضر والعقلانية:

وناقش فوكو موضوع التنوير، كذلك بمناسبة صدور كتاب صديقه الصحفي ورئيس تحرير مجلة *Le Nouvel Observateur* جان دانيال: **زمن القطائع (١٩٧٩)**، حيث بيَّن خصوبة سؤال المجلة البرلينية، واستنتج منه سؤاله المهمّ الذي اعتقد انه يتوجب تفكيره وطرحه ألا وهو: من نكون في هذه الآونة وفي هذه اللحظة؟ كما بيّن تقاطع الفلسفة بالصحافة، وهي الوظيفة التي جعلها للفلسفة[٢]، أي نوعاً من الصحافة الجذرية.

كما أشار الى علاقة التنوير بالعقلانية في حواره مع رابينوف وبيَّن ان ليس هنالك ما هو عقيم من القيام بحساب للعقل. لماذا؟ لان الحقل الواجب تغطيته لا علاقة له بالبراءة والخطيئة. ثم انه لمن العبث ان نقابل العقل بكائن آخر هو اللاعقل. وأخيراً، فإن هذه العملية تفرض علينا القيام باللعبة التعسفية والمملة للعقلانية واللاعقلانية. لذا يدعو إلى إجراء عمليات تحليل للعقلانية الخاصة بثقافتنا الحديثة والتي تجد نقطة تجذرها في التنوير، وذلك بدراسة علاقة السياسي بالعقلي، وهي عملية سبق لمدرسة فرانكفورت ان شرعت فيها، ولكنه يقترح طريقة مغايرة لدراسة علاقات العقلنة بالسلطة.

يقول فوكو في هذا الصدد: «هل من الحكمة ان نعالج الموضوع من منطلق عام وهو عقلنة المجتمع والثقافة أم من خلال حقول ومجالات مختلفة بحيث ان كل حقل يؤدي إلى تجربة أصيلة وأساسية: الجنون، المرض، الموت، الجريمة، الجنس. اعتقد ان كلمة "العقلنة" خطيرة، وما يجب القيام به هو تحليل عقلانيات خاصة بدلاً من الطرح الدائم لتقدم العقلانية عموماً»[٣].

---

(١) المصدر نفسه، ص ٣٣٩.

(٢) Michel Foucault, «Pour une morale de l'inconfort», *Dits et écrit*, tome 3, p. 783.

(٣) Michel Foucault, *Dits et écrit*, tome 4, p. 225.

كما يرى انه لا يجب الاكتفاء بحقبة التنوير وإنما يجب الذهاب الى أبعد من تلك المرحلة، حتى نتمكّن من تحليل الآليات التي نخضع لها، وذلك بدراسة علاقات السلطة، او كما قال: «إنني أريد ان اقترح طريقة جديدة لتحليل علاقات السلطة، تكون تجريبية اكثر، مباشرة ومرتبطة بوضعيتنا الحاضرة، وتتضمن اكثر علاقات النظرية بالممارسة. هذه الطريقة تقتضي الأخذ بعين الاعتبار أشكال المقاومة لمختلف أشكال السلطة كنقطة انطلاق. فبدلاً من تحليل السلطة من جهة عقلانيته الداخلية، يتعلق الأمر بتحليل علاقات السلطة من خلال مواجهة الاستراتيجيات»[١].

كما ناقش ميشيل فوكو علاقة العقلانية بالتنوير وذلك من خلال المقدمة التي كتبها لكتاب بيرو: **السجن المستحيل. بحوث حول النظام العقابي في القرن التاسع عشر** (١٩٨٠). والتي تعود الى حادثين أساسيين هما إجابة ميشيل فوكو على ملاحظات المؤرخ ميشيل بيرو حول السجن وكذلك المائدة المستديرة المنظمة حول نفس الموضوع في ٢٠ أيار/ماي ١٩٧٨. في هذه المقدمة تطرّق ميشيل فوكو الى مسألة العقلانية حيث عبَّر عن موقفه الفلسفي الرافض لفكرة نقد العقلانية وذلك لأسباب ثلاثة هي: سبب واقعي يتمثل فيما لحق بالعقلانية جراء الماركسية وقضية ليسنكو[٢] في الخمسينات من القرن العشرين. وسبب منهجي، لأنه حاول ان يبيِّن أشكال العقلانية الموظَّفة في بعض الممارسات المؤسساتية والإدارية والعقابية والقضائية والطبية. اما القول او النظر إلى هذا التحليل بوصفه نقداً للعقل بشكل عام وما يعنيه ذلك من تسليم بأنه لا يأتي الخير الا من العقل، وان الشر لا يأتي إلا من رفض العقل، فإن هذا لا معنى له ولا قيمة له. ولذلك فإن احترام العقلانية لا يجب ان يشكل مزايدة لمنع قيام تحليل للعقلانية الموظفة فعلياً[٣].

ولقد كانت إحدى أهم النقاط الأساسية التي أثارتها ما بعد الحداثة في علاقتها بالتنوير، ربطها للتنوير بظهور النظم الشمولية، وهنا يطرح سؤال: ما هو موقف الانطولوجيا التاريخية من هذه العلاقة؟ لا يربط ميشيل فوكو بين التنوير والشمولية قائلاً: «إنني لا اعرف احداً من الذين أجروا تحليلات تاريخية، ويرون أن التنوير كان

---

(١) *Ibid.*, p. 225.

(٢) تتمثل قضية ليسنكو Lyssenko في تلوينه للعلم بلون الماركسية، فقال ببيولوجيا ماركسية في مقابل بيولوجيا بورجوازية. ينظر على سبيل المثال: Dominique Lecourt, *Lyssenko, histoire réelle d'une science prolétarienne*, ed, Maspero, Paris, 1976.

(٣) Michel Foucault, *Dits et écrit*, tome 4, pp. 35 - 36.

عاملاً مسؤولاً عن الشمولية»[1]. وهذا يتماشى وتحليله لعملية ظهور الشمولية التي ربطها بحرب الاعراق[2].

يوافق فوكو اغهلون في استعماله لمصطلح سبق أن استعمله وهو "الميراث" لوصف القرن الثامن عشر، وذلك لأن أوروبا منذ قرنين وهي تجري علاقة غنية ومعقدة مع حدث التنوير، الذي تساءل عنه كانط ومندلسون، وان هذه العلاقة ما انفكت «تتحول إنما من دون ان تندثر»[3].

ان التنوير، كما قال فوكو مستعيناً بعبارة أستاذه جورج كانغيليم، هو «الماضي الحاضر». ولذا يقترح على محاوره القيام باستقصاء تاريخي حول كيفية إدراك التنوير في القرن التاسع عشر والقرن العشرين، وهو ما يعني القيام بعمل "تاريخي - فلسفي"، وهذا ما تعكسه مجمل أعماله.

وهكذا نرى ان التحليل التاريخي للفيلسوف الفرنسي، يعكس إجمالاً نظرة نقدية للتنوير سواء فيما يتعلق بالعقل او العلم او الحرية او التقدم. فالعقل التنويري محدود، والعلم منضبط وغارق في السياسة، والحرية محكومة بالهيمنة، والتقدم ليس خطياً وليس نمطياً وإنما هو تقدم عكسي.

وبذلك يكون ميشيل فوكو قد كتب التاريخ الآخر للتنوير من خلال كتابته لتاريخ الجنون والعقل والجريمة والجنس. ومع ذلك فإنه في تحليله النظري لا يذهب مذهب ما بعد الحداثة في رفض التنوير وقيمه، بما انه لا ينكر العقل ولا العقلانية ولا الحرية وإنما يبيِّن حدودها. فهل يعني هذا ان ميشيل فوكو يريد ان يجعل للتنوير مكانة معينة في العصر الحديث؟

لا شك في ان هذه الدراسات التاريخية والنظرية تؤكد حقيقة أساسية وهي ان موضوع التنوير في الانطولوجيا التاريخية ليس جديداً ولا يتصل فقط بدرسه حول سؤال كانط: ما التنوير؟ كما ان هذا الاهتمام بالتنوير تاريخاً وكتابة قد ظهر في مرحلة السبعينات وهي المرحلة التي بلور فيها مفهومه للسلطة، ومن هنا يُطرح سؤال العلاقة بين السلطة والتنوير ونقد الحاضر؟ وهذا ما سنحاول الإجابة عنه في الفصل القادم.

---

(١) *Ibid*., p. 36.

(٢) ميشيل فوكو، **يجب الدفاع عن المجتمع**، ص ٢٠ - ٢١.

(٣) Michel Foucault, *Dits et écrit*, tome 4, p. 36.

الفصل السادس

النقد والتنوير

ان قراءة ميشيل فوكو لنص كانط: **ما هو التنوير؟** يحتاج إلى بيان عنصرين أساسيين يتمثل العنصر الأول في علاقة فوكو بكانط، ويتمثل العنصر الثاني في السياق الذي قرأ فيه فيلسوف الانطولوجيا التاريخية نص **ما هو التنوير؟**

ويمكن لنا ان نشير بالنسبة إلى العنصر الأول إلى نقطتين وهما: تخصيص ميشيل فوكو لأطروحة "متممة" وفق التقليد الجامعي الفرنسي حول كانط وكان موضوعها «الانثروبولوجيا من وجهة النظر البرغماتية»، والنقطة الثانية تتمثل في تحليله لمنزلة كانط في العصر الحديث في كتابه **الكلمات والأشياء**»[1].

وتملك قراءة نص **ما هو التنوير؟** سياقها التاريخي، فلقد كانت عبارة عن مشروع بين فوكو والفيلسوف الألماني هابرماس، وذلك عندما التقيا في سنة ١٩٨٣، بمناسبة تقديم هذا الأخير مجموعة من المحاضرات في "الكوليج دي فرانس"، حيث اقترح عليه ميشيل فوكو عقد لقاء مع زملاء من أمريكا في سنة ١٩٨٤ حول موضوع مرور قرنين على نص **ما هو التنوير؟** وكان يفترض ان يشارك في هذا اللقاء مجموعة من الفلاسفة منهم دريفوس، رابينوف، رورتي، تايلور، ولم يكن الجميع، يعلم ان فوكو سبق له وان قدم درساً حول هذا النص ضمن دروسه التي يلقيها في الكوليج دي فرانس وذلك سنة ١٩٨٣[2].

(١) حول علاقة ميشيل فوكو بكانط، انظر: الزواوي بغوره، «الانطولوجيا التاريخية ومنزلتها من الفلسفة الكانطية»، في: **المجلة العربية للعلوم الإنسانية**، العدد ٩٣،السنة ٢٤، شتاء ٢٠٠٦، ص ١٢٩ ـ ١٥٩.

(٢) David Macey, *Michel Foucault*, Ed. Gallimard, Paris, 1993, p. 459.

ملاحظة: لا نملك إلا نسختين من هذا النص وهما: نسخة النص الذي نشر سنة ١٩٨٣، ونسخة النص الذي نشر سنة ١٩٨٤، والمثبت في الجزء الرابع، الصفحات ٥٦٢ ـ ٥٧٨. وسبق لمجلة *Magazine littéraire* ان نشرت النص الأول في عددها ٣٠٩ لسنة ١٩٩٣ ، والثاني في العدد =

وكما يروي كاتب سيرة فوكو، فلقد كان هنالك مخطط لبرنامج لقاء بين فوكو وهابرماس يعقد في أمريكا حول موضوع الحداثة، الا أن هذا اللقاء لم يتحقق بصورة مباشرة وتحقق بطريقة غير مباشرة وذلك عندما نشر فوكو نصه **ما التنوير**؟ وتوقف عنده هابرماس بمناسبة وفاة الفيلسوف الفرنسي، وسنبيّن هذه العلاقة لاحقاً في الفصل التاسع من هذا الكتاب[١].

وكما سبقت الإشارة إلى ذلك في الفصل الرابع، الذي خصصناه لمفهوم الانطولوجيا التاريخية، فإن فوكو كان قد أشار إلى هذا النص سواء في كتابته لمقدمة كتاب أستاذه كانغيليم، او في بحثه الموسوم بـ **الذات والسلطة** وقال عنه إنه رغم كونه نصاً صغيراً، إلا ان هذا لم يمنعه من ان يجده «مثيراً ومهمّاً، لأنه لأول مرة نجد فيلسوفاً يقترح مهمة فلسفية تتمثل ليس في تحليل النسق او الأسس الميتافيزيقية للمعرفة العلمية، ولكن في تحليل حدث تاريخي، حدث جديد وآني»[٢].

ذلك انه عندما تساءل كانط في سنة ١٧٨٤ عن ماهية التنوير، كان يريد القول في نظر ميشيل فوكو: «ماذا يحدث الآن؟ ماذا يحدث لنا؟ ما هو هذا العالم وما هي هذه المرحلة وهذه اللحظة التي نحيا فيها؟ او بتعبير آخر "من نحن؟"، من نحن بوصفنا نعيش زمن التنوير، وبوصفنا شهوداً على هذا القرن؟»[٣].

ولقد توقف ميشيل فوكو عند هذا النص بالقراءة والتحليل في ثلاث مناسبات مختلفة، **الأولى** عندما قدم محاضرة في الجمعية الفلسفية الفرنسية في ٢٧ أيار/ ماي ١٩٧٨ بعنوان: «ما هو النقد؟» والثانية عندما تناوله في درسه لسنة ١٩٨٣ في الكوليج دي فرانس، والثالثة في سنة ١٩٨٤ ضمن كتاب رابينوف حول الفيلسوف. وهنا يُطرح سؤال أولي ومباشر وهو: هل نحن أمام نص مكرر؟ أم أمام نصين مختلفين؟ أم نصين متكاملين؟ لا نستطيع الإجابة عن هذه الأسئلة ما لم نحلل الأفكار الأساسية التي أثارها الفيلسوف في هذه المناسبات الثلاثة آخذين في ذلك مبدأ الأولوية والأسبقية الزمنية.

= ٢٠٧ لسنة ١٩٨٤. ولقد تُرجم النص الثاني الى العربية من قبل حميد طاس، في مجلة **فكر ونقد** (مجلة ثقافية شهرية، المغرب)، العدد ٥، سنة ١٩٩٧؛ ورشيد بوطيب، في مجلة **البحرين الثقافية**، الصادرة عن وزارة البحرين، مملكة البحرين، العدد ٣٧، سنة ٢٠٠٣؛ ومصطفى لعريصة، في مجلة **مقدمات**، المجلة المغاربية للكتاب، المغرب، العدد ٣١ ،سنة ٢٠٠٤.

(١) Didier Eribon, *Michel Foucault et ses contemporains*, Ed. Fayard, 1994, pp. 304 - 305.

(٢) Michel Foucault, *Dits et écrit*, Ed. Gallimard, tome 4, Paris, 1994, p. 231.

(٣) *Ibid.*, p. 232.

اولاً ـ النقد

كما قلنا فإنه بتاريخ ٢٧ أيار/ ماي ١٩٧٨ قدم ميشيل فوكو محاضرة حول النقد والتنوير في الجمعية الفلسفية الفرنسية، ومن المعروف ان عصر التنوير قد وُصف بأوصاف عديدة منها عصر العقل وعصر العلم وعصر الفلسفة وعصر النقد. وبالتالي يُطرح السؤال الأولي: ماذا يعني ميشيل فوكو بالنقد وبالتنوير؟

يرى ميشيل فوكو ان سؤال النقد ما انفك يُطرح على الفلسفة، وان هنالك ما يشبه الموقف النقدي في الفكر الغربي منذ العصر الحديث، مع ان النقد لم يفارق الفلسفة منذ ان ظهرت. ومع كون مفهوم النقد مفهوماً متعدداً ومتبايناً ، فإنه يعني جملة من الأفكار أهمها انه لا وجود للنقد إلا في علاقة مع موضوع آخر وحقيقة أخرى، وبالتالي فإن النقد مهما اختلفت معانيه فهو وسيلة فلسفية او علمية او سياسية.

وإذا كانت هنالك طرق عديدة لكتابة تاريخ النقد، فإن فوكو يقترح تاريخاً يبدأ بالمرحلة الرعوية الكنسية، لماذا؟ لأن له صلة بموضوع فنون الحكم التي شرع في دراستها في هذه المرحلة، ولأنه توصل إلى انه في تلك المرحلة تطورت فكرة ان يخضع الفرد للحكم الكنسي وان يقبل به ويطيعه، وان يكون موجهه نحو الخلاص وذلك بواسطة شخص تربطه به رابطة الطاعة. ويجب ان تتم هذه العلاقة بالخلاص من خلال الحقيقة بوصفها عقيدة ومعرفة وتقنية وفن. وهذه العلاقة الثلاثية بالحقيقة هي التي تشير اليها عبارة "توجيه الضمير".

الا انه ومنذ القرن السادس عشر حدث نوع من الانفجار في فن الحكم هذا الذي أسسته الرهبنة المسيحية، وتم ذلك من قبل الإصلاح الديني، وأدى إلى امتداد لفنون الحكم هذه داخل المجتمع وذلك من خلال التساؤل عن كيفية حكم الأطفال والفقراء والبؤساء والمنزل والعائلة والجنس والدول؟ وكيف يمكن حكم الجسد والفكر؟ لقد كان سؤال عصر النهضة متعلقاً بكيفية الحكم. وهذا السؤال الذي ظهر في المجتمعات الأوروبية في القرن السادس عشر وميَّزها عن غيرها من المجتمعات هو : كيف نحكم؟

ان هذا السؤال لا يعني في نظر ميشيل فوكو «إننا لا نرغب إطلاقاً في الحكم»، وإنما يطرح مسألة طرق الحكم، أي «كيف لنا ان نحكم بهذه الطريقة وليس بتلك الطريقة». وانه ضمن هذه الحركة العامة حول كيفية الحكم ظهر الموقف النقدي بوصفه شريكاً وخصماً لفنون الحكم[١].

---

(١) Michel Foucault, «Qu'est- ce qu la critique? (critique et Aufklarung)», in, *Bulletin de la societe francaise de philosophie*, 84 année, nº 2, Avril - Juin 1990, p. 38.

لا شك في ان هذا التحديد أولي وعام، ومع ذلك يسمح في نظر ميشيل فوكو لمعاينة بعض الارتباطات ومنها ان فن الحكم كان يستند إلى النص المقدس، وبالتالي كان على النقد ان يبيِّن حدود التعاليم الدينية، وهو ما تشير إليه أعمال ويكليف(*) وبايل(**). كما ان النقد كان يقتضي نقد السياسة وبخاصة قضية اللاشرعية والتجاوزات، وهو ما توقفت عنده نظرية العقد الاجتماعي باسم القانون الطبيعي. وأخيراً هنالك علاقة بين النقد والحقيقة وبخاصة الحقيقة العلمية كما اكتشفها علماء الطبيعة في العصر الحديث.

بناء على هذه الخلفية التاريخية العامة لظهور النقد في الفكر الغربي، يُعرِّف فوكو النقد على النحو الآتي: «اذا كانت فنون الحكم تعني هذه الحركة التي بواسطتها يتم إخضاع الأفراد بواسطة آليات سلطوية تستند إلى حقيقة ما، فإن النقد هو هذه الحركة التي بواسطتها تعطي الذات لنفسها حق مساءلة الحقيقة حول أثار السلطة»[1]. وعليه فإن النقد بحسب هذا التعريف يتحدد بوظيفته السياسية ألا وهي رفض الخضوع. لكن هل يعني رفض الخضوع رفض الحكم كلية، ذلك ما لا يذهب الى القول به ميشيل فوكو.

ومع ان هذا النقد يتميز بطابعه السياسي إلا أنه في نظر ميشيل فوكو لا يختلف عمّا قدمه كانط ليس في ثلاثيته النقدية وإنما في نصه **ما التنوير**؟ كيف ذلك؟ من المعلوم ان كانط قد حدد التنوير بعلاقته بالقصور، وان هذا القصور مرتبط بعدم القدرة على استعمال العقل نتيجة السلطة التي تُمارس على الإنسان وتجبره على ان يبقى في حالة القصور بالإضافة إلى عجز عن اتخاذ القرار الشجاع، من هنا دعوة كانط إلى ضرورة التحلي بالشجاعة[2].

يدعو كانط إلى ضرورة رفع حالة القصور وتمكين الناس من بلوغ حالة الرشد والنضج، وبخاصة في ثلاثة ميادين هي: الدين والقانون والعلم. وبناء عليه يرى ميشيل فوكو ان هذا النص يتطابق مع ما ذهب اليه في تحديد النقد. من البيِّن ان النقد عند

(*) جون ويكليف (١٣٢٠ ـ ١٣٨٤): لاهوتي ومصلح انكليزي، اشتهر بمشاركته في السجال الذي قام بين الملك ادوارد الثالث والبابا حول الضريبة الكنسية.

(**) بيار بايل (١٦٤٧ ـ ١٧٠٦) فيلسوف وكاتب فرنسي اشتهر **بقاموسه التاريخي والنقدي** الذي سبق **الموسوعة**، ولقد سبقت الاشارة الى دوره في الفصل الثالث الذي خصصناه للتنوير.

(١) *Ibid.*, p. 39

(٢) *Ibid.*, p. 40.

كانط له معنى أساسي يتمثل في معرفة الحد، وهو ما ينطبق على المعرفة. ولكن في دعوته إلى الشجاعة وضرورة استعمال العقل واستقلال الإنسان، ما يؤكد ان النقد عند كانط يعني كذلك عدم الخضوع، وهو ما يتفق وما ذهب اليه فوكو في هذه المحاضرة. وبالتالي فإن عدم الخضوع لألاعيب السلطة والحقيقة هما مهمة أولية ومقدمة لكل تنوير في الحاضر والمستقبل.

لا شك في ان مسار هذا النقد لم يكن واحداً في أوروبا بعامة، وفي ألمانيا وفرنسا بوجه خاص، وذلك لأسباب تاريخية. ففي ألمانيا تطور النقد من خلال التيار الهيغلي وصولاً إلى مدرسة فرانكفورت، حيث تم نقد الموضوعية والعقلانية والتقنية او باختصار نقد لعلاقة العلم بالهيمنة. اما في فرنسا فقد ارتبط النقد بالفينومينولوجيا وبتاريخ العلوم وهو ما سبق وأن بيَّنه فوكو في المقدمة التي كتبها لكتاب أستاذه كانغيليم كما اشرنا ذلك في الفصل السابق.

ان التنوير في نظر ميشيل فوكو هو مشكلة الفلسفة الحديثة، ويتطلب الالتزام بنوع من الممارسة التاريخية الفلسفية التي لا تتصل بفلسفة التاريخ او تاريخ الفلسفة، وإنما بدراسات تاريخية وفلسفية تُعنى بتجارب ثقافية وبالبنيات العقلية التي ترتبط بخطاب الحقيقة وآليات الإخضاع المرتبطة بها[(١)]. على أن يتمّ النظر الى التنوير وفق قاعدة أساسية وهي أن التنوير مرحلة متميزة، لأنه يمثل لحظة تكوّن الذات الحديثة.

ومن الممكن تحديد التنوير على أنه يعني تشكُّل الرأسمالية والعالم البورجوازي ونظام الدولة وقيام العلم الحديث، وهو ما يفيد وقوع تحولات محسوسة في علاقات السلطة ـ الحقيقة ـ الذات، وهي المجالات التي يجب تحليلها. ولكن التنوير في نظر ميشيل فوكو متميز «ليس لأننا نميز القرن الثامن عشر لذا نلتقي مع مشكلة التنوير، ولكن لأننا نريد ان نطرح مسألة التنوير لذلك نلتقي مع المخطط التاريخي لحداثتنا»[(٢)]. وهنالك طرق عديدة لمناقشة التنوير أشهرها نقد المعرفة، ولكن فوكو اختار مسألة السلطة، وتحديداً السلطة ـ المعرفة. وبذلك يكون النقد هو نقد لعلاقات السلطة ـ المعرفة ـ الذات، وهو ما يعكس المجالات الفلسفية التي بحثها هذا الفيلسوف.

ثانياً ـ التنوير والثورة

حلَّل ميشيل فوكو نص كانط: **ما هو التنوير؟** في درسه بالكوليج ددي فرانس سنة

(١) *Ibid.*, p. 45.

(٢) *Ibid.*, p. 46.

١٩٨٣، مبيّناً علاقة نص كانط بنصوصه التاريخية الأخرى، ومضمون هذا النص الذي يطرح موضوع الحاضر present، والآن actuel، واليوم aujourd'hui. وفي نظره، فإنها ليست المرة الأولى التي يطرح فيها الفيلسوف العلاقة مع الحاضر، اذ سبقه الى هذا ديكارت، على سبيل المثال، وذلك عندما تساءل في كتابه **مقال في الطريقة** عن حاضر المعرفة العلمية. الا ان لطرح كانط خصوصية تتمثل في ان المتحدث باعتباره مفكراً، يشكل جزءاً من الحاضر، وأن له دوراً في الحاضر. وبتعبير آخر، انه عنصر من الحاضر وشخص فاعل في الحاضر في الوقت نفسه.

وعليه، فإن نص **ما هو التنوير؟** لكانط يطرح موضوع الحاضر كحدث فلسفي ويحدد دور الفلسفة في الحاضر، يقول فوكو: «فإذا كانت الفلسفة شكلاً من الممارسة الخطابية لها تاريخها الخاص، فإنني أرى ان الفلسفة هي التي تطرح موضوع الحاضر كمشكلة»[١]. وعلى الفلسفة ان تبيِّن معنى هذا الحاضر وقيمته وخصوصيته الفلسفية. كما يطرح نص كانط مسألة انتماء الفيلسوف إلى حاضره. ولكن لا يتعلق ذلك بالانتماء إلى نظرية او مذهب او إلى الجماعة الإنسانية على العموم، وإنما الانتماء إلى النحن nous أي إلى جماعة إنسانية معينة، أو إلى جماعة ثقافية معينة، لأن هذا "النحن" في نظر الفيلسوف الفرنسي يتميز بمجموعة من المميزات الخاصة بحاضره. وبالتالي يصبح هذا "النحن" موضوع تفكير الفيلسوف، أي ان تجربة ثقافية معينة راهنة هي التي تصبح موضوع تفكير الفيلسوف، والمقصود بذلك طبعاً تجربة التنوير في ألمانيا خصوصاً وأوروبا عموماً[٢].

ان ما ينتج عن هذا الفهم للفلسفة بوصفها تفكيراً وتساؤلاً حول الحاضر، وحاضر ثقافة معينة، هو انها تصبح خطاباً حول الحداثة، او كما قال فوكو: «ان الفلسفة التي تجعل من الحاضر إشكالية، وتساؤل الفيلسوف حول الحاضر الذي ينتمي اليه، يجعل من الفلسفة خطاباً حول الحداثة»[٣]. وهنا تظهر علاقة التنوير بالحداثة، ليس وفقاً لمميزات معينة اتصف بها التنوير وأخذت بها الحداثة كما هو معروف في تاريخ الفكر، أي ليس من خلال قيم العقل والعلم والحرية والتقدم، وانما من خلال الوظيفة والمهمة الجديدة للفلسفة، التي أصبحت تفكيراً في الحاضر. ومن المعلوم ان المعنى الأولي للحداثة هو التفكير في ما هو حاضر وقائم ومعاصر، وهو ما سيبيّنه لاحقاً فوكو عندما يشير إلى شاعر الحداثة بودلير.

---

(١) *Ibid.*, p. 68.

(٢) *Ibid.*, p. 68.

(٣) *Ibid.*, p. 681.

يرى ميشيل فوكو ان الحداثة قد تم طرحها على انها صراع بين القديم والحديث، وان هذا الصراع اتخذ صورتين: الأولى هي صورة القبول بسلطة القدماء على المحدثين وعدم رفضها، والصورة الثانية من خلال تقييم ومقارنة مؤداهما: هل القدماء أرقى من المحدثين؟ وهل تعتبر المرحلة الحديثة مرحلة انحطاط؟ إلا ان جديد كانط يتمثل في الخروج من هذا التقابل والتعارض بين القدماء والمحدثين، وذلك بطرحه لمسألة الحاضر كإشكالية ومشكلة وقضية، يجب ان نبحث في مكانته ومعناه، وان نحدد ما يجب القيام به نحوه.

وبتعبير آخر، فإن نص كانط في نظر ميشيل فوكو يطرح الأسئلة الآتية: «ما هو الحاضر؟ ما معنى هذا الحاضر؟ وماذا علي ان افعل تجاه الحاضر عندما اتحدث عنه»[1]. لا يمكن الإجابة عن هذه الأسئلة إلا من خلال كتابة ما يسميه بـ"جينيالوجيا الحداثة"، لا بوصفها مفهوماً وإنما سؤالاً، وهو ما يتطلب دراسة القرن الثامن عشر او عصر التنوير لا كحقائق ووقائع، وإنما كمشكلات وبالتالي النظر إلى التنوير كمشكلة.

لم يكتف تحليل فوكو، في سنة ١٩٨٣، بنص **ما هو التنوير؟** وبمضامينه، وإنما قرنه بنص آخر لكانط يرى فيه انه يشكل تتمة وجواباً على سؤال التنوير. وهذا النص هو نص **ما هو الثورة؟** الذي نشره كانط سنة ١٧٩٨، إجابة عن سؤال التنوير الذي نشره سنة ١٧٨٤.

من المعلوم ان كانط قام بتفسير التاريخ بالاستناد إلى فكرة التقدم مستعيناً بفكرتي الإرادة والعناية الإلهية، وذلك في مجموعة من الكتب وهي: **فكرة التاريخ العام من وجهة نظر عالمية** (١٧٨٤)، و**البداية المفترضة لتاريخ الإنسانية** (١٧٨٦)، و**نقد كتاب هردر، أفكار في تاريخ الإنسانية** (١٧٨٥)، و**نهاية كل الأشياء** (١٧٩٤)، و**نزاع الكليات** (١٧٩٨)، حيث تناول فيها بالتحليل والدراسة سؤالاً أساسياً مفاده: هل الجنس البشري في تقدم مستمر؟

لم يهتم ميشيل فوكو بجميع نصوص كانط في التاريخ وفي فلسفة التاريخ، وإنما حلل نصاً واحداً منها وهو الذي تضمن الإجابة عن هذا السؤال: هل تقدم النوع الإنساني دائم ومستمر؟ وهو السؤال الذي ناقشه كانط في كتابه **نزاع الكليات**. ومما لا شك فيه ان هذه القراءة تتفق ومنهج الفيلسوف الفرنسي في البحث والتحليل، فلقد دأب هذا الفيلسوف على الاهتمام بالنصوص الهامشية تبعاً لاهتمامه بمواضيع الهامش

(١) *Ibid.*, p. 681.

كالجنون والمرض والانحراف والآخر. وفي هذه القراءة فإنه لم يهتم بنصوص كانط الأساسية او الكبرى وخاصة نص الثلاثية النقدية: **نقد العقل الخالص ونقد العقل العملي ونقد ملكة الحكم**، وإنما اهتم بنصوص أغفلها الكثير من الكانطيين ومنها نص **ما هو التنوير**؟ الذي هو عبارة عن نص صحفي، ونص **نزاع الكليات** الذي هو عبارة عن جدل جامعي أكاديمي.

لقد قدم كانط جوابه ضمن سياق فكري وثقافي ألماني يتمثل في ما كان يُعرف في تلك المرحلة بنزاع او صراع الكليات، وذلك بنص يتكون من ثلاث مقالات، وكانت المقالة الثالثة متعلقة بعلاقة كلية القانون بكلية الفلسفة، وكانت القضية التي تربط بين القانون والفلسفة هي: هل هنالك تقدم دائم للجنس البشري؟

أجرى كانط في الفقرة الرابعة من المقالة الثالثة، التحليل الآتي: إذا أردنا الإجابة عن سؤال: هل هنالك علة ممكنة للتقدم؟ واذا حددنا ما هي هذه العلة، فعلينا ان نبيِّن أنها تؤثر فعلياً، من هنا وجب إبراز جملة من الأحداث التي تؤكد ان هذه العلة تؤثر فعلياً في الواقع.

بتعبير آخر، يجب ان يكون هنالك حدث يؤدي دور العلامة والمؤشر على وجود هذه العلة الفاعلة او المؤثرة في الأحداث. وهذه العلة الدائمة التي قادت البشرية نحو التقدم او وجَّهت بالبشرية نحو التقدم، إنما هي علامة تبيِّن ان الأمور كانت دائماً على هذا النحو، وهو ما يمكن تسميته بالعلامة التذكرية remémoratif؛ وعلامة تبيِّن ان الأمور لطالما جرت على هذا النحو، وهو ما يمكن تسميته بالعلامة البرهانية او الاستدلالية démonstratif؛ وعلامة تبين ان الأمور ستسير على هذا النحو أي علامة تنبؤية pronostique[١].

تُعتبر هذه العلامات في نظر كانط بمثابة علامات دالة على علة التقدم، وفي تقديره ان حدث "الثورة" يحمل دلالة العلامة بمعانيها الثلاثة ، وهذا ما ذكره في الفقرة الخامسة من مقالته تلك، وبيَّن ان التقدم لا يتمثل في قلب الإمبراطوريات، ولا في الكوارث التي تؤدي إلى انهيار الدول، ولا حتى في الانقلاب الذي تحدثه الثورة، أي أنه لا يجب في نظر كانط ان نبحث عن تلك العلامة التي تحمل القيم التذكرية والاستدلالية والتنبؤية في الأحداث الكبرى، بما في ذلك حدث الثورة، مع ما يشكل ذلك من مفارقة، وإنما في الطريقة التي تجري بها الأحداث، والكيفية التي يستقبلها

(١) *Ibid.*, p. 683.

بها الناس غير الفاعلين، أي المشاهدين الذين يتأثرون بها. أما الثورة بما هي قلب للأحداث فلا تشكّل في نظر كانط علامة على التقدم، لأنه لو طلب من الفاعلين او قُدِّر لهم القيام بها مرة اخرى، ما فعلوا ذلك، لذا وجب البحث عن علامة التقدم ليس في حدث الثورة، وإنما في التعاطف والحماس الذي تحدثه الثورة، لأنهما على حد قوله علامة على تأهب وإقبال أخلاقي للإنسانية[١].

ويظهر هذا الإقبال والحماس في شكلين: **الأول** أن يكون لكل شعب دستوره السياسي الذي يناسبه، والشكل **الثاني** ان يمنع هذا الدستور قيام حرب هجومية. وبهذين الشكلين تكون الثورة علامة على التقدم الإنساني، وتكون جواباً على سؤال التنوير[٢].

وعليه، فإن قراءة فوكو لنصي كانط **ما هو التنوير؟ وما هي الثورة؟** يطرحان موضوع الحاضر، كإشكالية فلسفية، وما يجب على الفيلسوف القيام به، او ما يوجب على المثقف من التزام تجاه حاضره. وقد توصل من خلال هذه القراءة إلى جملة من النتائج أهمها:

١ ـ ان السؤالين عن التنوير والثورة، قد شغلا جزءاً مهماً من الفلسفة الحديثة والمعاصرة. وبالتالي فإن هنالك أكثر من قراءة وتأويل لهذا الحدث.

٢ ـ لا يجب البحث في ما يجب الاحتفاظ به من قيم التنوير، او اتخاذ تلك القيم نموذجاً، وانما يجب الاحتفاظ بالتنوير كإشكالية وسؤال.

٣ ـ لقد أسس كانط اتجاهين أساسيين في النقد: اتجاه يبحث في شروط المعرفة والحقيقة، واتجاه نقدي يبحث في حاضرنا وفي المجال الحالي للتجارب الممكنة، او ما يسميه فوكو بـ"انطولوجيا الحاضر"[٣]. وتجد الفلسفة الحديثة والمعاصرة نفسها أمام أحد خيارين: إما تحليل الحقيقة او تحليل انطولوجيا ذاتنا وحاضرنا. وينتمي فوكو إلى الخيار الثاني كما ينتمي اليه «هيغل ومدرسة فرانكفورت ونيتشه وماكس فيبر»[٤]، وبذلك يعلن ميشيل فوكو عن انتمائه الصريح الى كانط.

٤ ـ وأخيراً في نص له صادر عام ١٩٨٣، بيَّن فوكو جملة من القضايا الأساسية أهمها: علاقة نص التنوير بنصوص كانط التاريخية، مشيراً إلى أنه نص يطرح

(١) *Ibid.*, p. 685.

(٢) *Ibid.*, p. 685.

(٣) *Ibid.*, p. 687.

(٤) *Ibid.*, p. 688.

موضوع الحاضر كموضوع للفلسفة ولعلاقة الفيلسوف بحاضره، وان هذه العلاقة نقرؤها عند بعض الفلاسفة مثل ديكارت، وانه لا يمكن فصل نص التنوير عن نص الثورة. وانه برغم صغر وهامشية هذه النصوص مقارنة بالنصوص الكبرى والمؤسسة لكانط، إلا انها، في تقدير فيلسوف الانطولوجيا التاريخية، قد أسست تياراً فلسفياً حديثاً ومعاصراً، تياراً متمحوراً حول انطولوجيا الحاضر، مقارنة بالتيار الباحث في المعرفة العلمية والحقيقة، وان الانطولوجيا التاريخية تنتمي إلى هذا التيار الذي جعل من الحاضر موضوعاً للتفكير والسؤال الفلسفي. وبتعبير آخر، فإن النقد الكانطي قد أسس طريقتين في النقد: نقد الحقيقة ونقد الحاضر، وان الانطولوجيا التاريخية تنتمي الى طريقة نقد الحاضر.

ثالثاً ـ التنوير: استئناف البدء

على ان الفيلسوف الفرنسي لم يكتف بهذا التحليل للنص، وانما رجع اليه من جديد في سنة ١٩٨٤، وهي سنة وفاته. وعليه فان السؤال الذي يطرح نفسه هو: ما الجديد في هذه القراءة الثانية، إن كانت ثانية؟ أم ان الفيلسوف كرر الأفكار التي أودعها في درسه لسنة ١٩٨٣؟ لا نستطيع الإجابة عن هذا السؤال ما لم نتوقف عند الأفكار التي حللها الفيلسوف في نصه الثاني.

يبدو من الوهلة الأولى كما لو أن فوكو يستأنف ما انتهى إليه في نص ١٩٨٣، وذلك بتأكيده على أهمية نص كانط في الفلسفة الحديثة والمعاصرة، مؤكداً انه على الرغم من انه نص صغير، الا انه ما انفك يطرح على الفلسفة المعاصرة سؤال التنوير، ذلك الحدث الذي ننتمي اليه، والذي يحدد حاضرنا ولو جزئياً، في ما نفكر فيه او نفعله او نقوله؟ مؤكداً ان الفلسفة الحديثة والمعاصرة ما هي الا محاولة للإجابة عن سؤال التنوير.

إلا انه بدلاً من الدخول في تحليل النص مباشرة، مثلما فعل في القراءة الأولى، نجده يشير إلى السياق الثقافي الذي طُرح فيه سؤال «ما التنوير؟» الذي أجاب عنه كانط، وذلك من خلال ما سبق وان قدمه موسى مندلسون من جواب لنفس السؤال، مبيناً علاقة الفلسفة الألمانية بالثقافة اليهودية، ومصيرها الدرامي الذي ستعرفه في القرن العشرين.

كما توقف عند سياق آخر لنص كانط، وهو السياق المسيحي للنص، مبيِّناً ان مسألة الحاضر، كما طرحها كانط، ليست جديدة. وهنا نرى تأكيد فوكو على فكرته

الأساسية لنص كانط ألا وهي: إنّ نص كانط يطرح موضوع الحاضر، وإن موضوع الحاضر تناوله فلاسفة كثيرون، وعبر مراحل فلسفية مختلفة، ومن هؤلاء أفلاطون في كتابه **السياسي** حيث طرح الحاضر في شكل حقبة وعصر، كما نظر القديس اوغسطين إلى الحاضر بما هو حدث مستقبلي في كتابه **مدينة الله**، وخلص فيكو في كتابه **مبادئ فلسفة التاريخ** إلى ان الحاضر يعد مرحلة انتقال، ولم يشر إلى ديكارت وإلى علاقته بحاضر المعرفة العلمية(١).

وفي تقديرنا، فإن جديد هذه القراءة يكمن في محاولة الفيلسوف الفرنسي تحديد معنى الحاضر انطلاقاً من نص كانط، حيث أكد على أن الحاضر لا يشير إلى عصر او حقبة، ولا يُعتبر حدثاً مستقبلياً، ولا يعدّ مرحة انتقالية، وإنما يتحدد بطريقة سلبية، باعتباره خروجاً. وهنا نلاحظ احتكام فوكو إلى منطوق نص كانط، الذي عرَّف التنوير بأنه «خروج من حالة القصور التي يعيش فيها الإنسان وهو مسؤول عن ذلك»(٢). وان هذا الحاضر لا يتمثل في كلّيته او في عملية إنجازه، ولكن في ما يشكل "اختلافه"، او بتعبير آخر، ما وجه الاختلاف الذي يحدثه الحاضر مقارنة بالماضي؟ وما الاختلاف الذي يحدثه اليوم مقارنة بالأمس؟(٣).

وبعد هذا التحديد الأولي لمعنى الحاضر، قرر ميشيل فوكو عدم الدخول في تفاصيل النص، لأنه في نظره نص غير واضح كفاية، واكتفى بالإشارة إلى القضايا الآتية:

١ ـ يبيِّن كانط ان الخروج الذي يميز عصر التنوير، يُعتبر عملية تسمح لنا بالتخلص وتجاوز حالة القصور، والقصور وفقاً لكانط هو حالة إراداتنا في قبول سلطة الآخر علينا، ليقودنا في المجالات التي يجب استعمال العقل فيها. ولقد ساق كانط ثلاثة

---

(١) *Ibid.*, pp. 563 - 564.

(٢) Emmanuel Kant, *Reponse a la question: Qu'est-ce que les lumieres, In, Critique de la faculte de juger, suivi de, Idee d'une histoire universelle au point de vue cosmoplitique*, Edition publiee sous la direction de Ferdinand Alquie, Traduit de l'allemand par Alexandre J. -L. Delamarre, Jean - Rene Ladmiral, Marc B. de Launay, Jean-Marie Vaysse, Luc Ferry et Heinz Wismann, Ed. Gallimard, Paris, 1985, pp. 497 - 505.

وتُرجم النص الى العربية، من قبل يوسف الصديق، في: مجلة **الكرمل**، (مجلة فصلية ثقافية تصدر عن مؤسسة الكرمل الثقافية)، رام الله، فلسطين، العدد ١٢، سنة ١٩٨٤؛ وعبد الغفار مكاوي، في: **زكي نجيب محمود، فيلسوفاً واديباً ومعلماً، كتاب تذكاري**، جامعة الكويت، ١٩٨٧؛ واسماعيل المصدق، في: مجلة **فكر ونقد**، عدد ٤، سنة ١٩٩٧.

(٣) Michel Foucault, «Qu'est-ce que la critique?»,*op. cit.*, p. 564.

أمثلة على ذلك وهي: الكتاب بدلاً من العقل والفكر والفهم، رجل الدين بدلاً من حرية الضمير، والطبيب بدلاً من معرفة الصحة وضرورات الجسم. وكانط بهذه الأمثلة، فيما يرى فوكو ، يريد ان يقول إن التنوير هو إحداث نوع من التحويل او التغيير modification في العلاقة القائمة ما بين الإرادة والسلطة واستعمال العقل.

٢ ـ يرى ميشيل فوكو ان فكرة الخروج من حالة القصور عرضها كانط بطريقة غامضة نوعاً ما، ذلك انه يرى من جهة انها واقعة، وعملية قائمة، ومن جهة أخرى يطرحها كمهمة tache وكواجب، بما انه يرى ان الإنسان مسؤول عن قصوره، وبالتالي فإنه لا يستطيع الخروج ما لم يقم بنفسه بعملية التغيير، او بتغيير نفسه. كما يُظهر كانط التنوير كنوع من الرمز والشعار devise والعربون consigne، ننصح بها الآخرين وهو ما يقوله منطوق نص كانط: «لتكن لك الشجاعة والجرأة في استخدام عقلك»[1]، وبذلك يكون التنوير عملية ثقافية تنتمي إليها الجماعة، وهو كذلك فعل شجاعة يقوم به شخص معين.

٣ ـ كما يشير فوكو إلى صعوبة أخرى في نص كانط، وتتمثل في استعماله لكلمة "الإنسانية". فهل يجب أن نفهم المجموعة الإنسانية الذي دخلت في عملية التنوير، أم الإنسانية على وجه العموم؟

٤ ـ يشترط كانط للخروج من حالة القصور شرطين أساسيين: شرط روحي وآخر مؤسساتي. الشرط الروحي يتمثل في الطاعة او استعمال العقل في المؤسسات التي يظهر فيها جانب الطاعة وهي: المؤسسة العسكرية والمؤسسة السياسية والمؤسسة الدينية. الا ان البشرية لا تصبح راشدة إلا عندما تستعمل عقلها، ولكن هل يعني هذا انها تصبح لا تطيع؟ في تقدير كانط من الممكن للإنسان ان يطيع وان يستعمل عقله في الوقت نفسه. فمثلاً يجب دفع الضريبة ولكن من الممكن مناقشة سياستها. ويجب على رجل الدين ان يقوم بالشعائر المطلوبة إنما في إمكانه ان يناقش المذاهب والعقائد الدينية الأخرى. يعني هذا ان استعمال العقل بهذه الطريقة هو استعمال مجرد لا أثر له في الحياة والممارسة. لذا يرى فوكو ان كانط لا يقدم هنا جديداً في الموضوع، وإنما يكرر ما سبق للفلاسفة في العصر الحديث ان دعوا اليه وهو "حرية الضمير" والحق في التفكير كما نشاء شريطة ان نطيع كما يجب. ولكن كانط، ومن دون مقدمات كما يقول فوكو، أحدث فرقاً واختلافاً لافتاً في تناوله لموضوع استعمال العقل والطاعة، ويتمثل هذا الفارق في

---

(١) كانط، **الإجابة على سؤال التنوير**، ترجمة عبد الغفار مكاوي، ص ٢٨٥.

التفرقة التي أحدثها بين الاستعمالين الخاص والعام للعقل. إذ على العقل ان يكون مطيعاً في الاستعمال الخاص، وان يكون حراً في الاستعمال العام.

٥ ـ فما معنى الاستعمال الخاص أو العام للعقل؟ وما هو المجال الذي يمكن ان نطبِّق فيه هذا الاستعمال؟ عندما نستعمل عقولنا بطريقة خاصة، يجب ان يكون هذا الاستعمال استعمالاً مكيفاً، وليس تعبيراً عن طاعة عمياء. ولكن عندما نستعمله بطريقة عامة، فيجب ان نفكر بطريقة حرة وباعتبارنا كائنات عاقلة وأعضاء في المجموعة الإنسانية. أي يجب ان يكون استعمالاً حراً وعاماً، لأن التنوير لا يتمثل فقط في ضمان حرية الأفراد، وإنما في الاستعمال العام والحر والعلني للعقل.

٦ ـ ان هذه التفرقة التي أحدثها كانط تبدو، في نظر فوكو، تفرقة سلبية لا تقدم شيئاً كبيراً بالنسبة إلى حرية استعمال العقل، لأن الاستعمال العام والعلني للعقل يكون استعمالاً شخصياً لا أثر له أيضاً في الممارسة والواقع. وبالتالي يُطرح السؤال: كيف نضمن استعمال العقل استعمالاً عاماً؟ هنا يرى فوكو ان التنوير ليس فقط تجربة تاريخية أصابت الإنسانية، وليس واجباً فردياً للخروج من حالة القصور، وانما هو أيضاً وبشكل أساسي عملية سياسية. فعندما يُطرح السؤال: كيف يمكن استعمال العقل بطريقة عامة، وكيف يمكن التعبير عن ذلك بجرأة وعلانية؟ فإن هذا يفرض طرح المسألة السياسة. من هنا نجد كانط قد أجاب عن هذا المطلب بطريقة غير مباشرة، وذلك عندما أوصى او نصح الملك فريدريك الثاني بضرورة إقامة نوع من العقد الاجتماع والسياسي، عقد يمكن تسميته بعقد "المستبد المستنير"؛ وهو عقد فضَّله فلاسفة التنوير، لأنه عقد يمكِّن من الاستعمال العلني للعقل، وان هذا الاستعمال فيما يذهب الى ذلك كانط يعد بمثابة الضمان الأفضل للطاعة. إلا ان كانط لم يكتف بذلك وانما تجرأ وطالب الملك بأن يكون المبدأ الأساسي للطاعة يتفق مع العقل. وهكذا نرى ان فوكو، رغم إقراره بدايةً بأن نص التنوير يبدو غامضاً، الا انه قد حلله، او على الأقل بيَّن أهم معالمه الفكرية.

وإذا كان فوكو قد قارن نص التنوير بنص الثورة، فإننا نجده في هذه القراءة الثانية قد حاول مقارنته بالثلاثية النقدية لكانط، متسائلاً عن مكانة نص التنوير في النقد الكانطي. يرى فوكو أنه على الرغم من الطابع الظرفي لنص التنوير، إلا ان هنالك علاقة واضحة بينه وبين الثلاثية النقدية. ذلك لأن التنوير هو اللحظة التي يستطيع فيها الإنسان ان يستعمل عقله استعمالاً عاماً، ومن دون ان يخضع لأية سلطة. وانه في هذه اللحظة بالذات يكون هذا الاستعمال استعمالاً نقدياً بالضرورة، وذلك لأنه على النقد ان يبيّن الشروط التي يتم فيها استعمال العقل استعمالاً مشروعاً، وتحديد ما يمكننا ان

نعرفه، وما يجب علينا القيام به، وما هو مسموح ان نأمل فيه. وبتعبير آخر، ان نص التنوير يتوافق مع أسئلة كانط المشهورة: ماذا يمكنني ان اعرف؟ ماذا علي ان أفعل؟ وماذا يمكنني ان آمل فيه؟ وعليه، فإن النقد هو الوجه الآخر للعقل، وبذلك سمي عصر التنوير بعصر العقل وعصر النقد.

ولم يكتف ميشيل فوكو بإجراء هذه العلاقة، بل عمد إلى مقارنته بنصوصه في التاريخ، ولكن من دون أن يشير هذه المرة من قريب او بعيد الى نص الثورة، وانما اكتفى بالقول إن نصوص كانط في التاريخ تشير إلى الغاية، غاية الزمن، والنقطة التي يتجه اليها التاريخ او وجهة التاريخ الإنساني، وإن التنوير له علاقة بهذا الموضوع بما انه يتحدد باعتباره عبوراً وانتقالاً من حالة الى حالة، ومن مرحلة إلى مرحلة، وانه عملية انتقال من حالة القصور إلى حالة الرشد والوعي واستعمال العقل والنقد. وهذا يعني ان ميشيل فوكو يريد ان يؤكد من جديد ان نص التنوير يشكل حجر الزاوية في فلسفة كانط، بما انه يربط بين الفلسفة النقدية والتاريخية لكانط. وان كانط قد تفرد في الجمع ما بين المعرفة والتاريخ والحاضر، وانه نظر إلى الحاضر او اليومي او الآني باعتباره اختلافاً وتفارقاً في التاريخ، وباعتباره مهمة فلسفية خاصة، وهذا هو الوجه الجديد في قراءة فوكو للنص الكانطي.

رابعاً ـ من التنوير إلى الحداثة

نظراً لهذه المكانة التي يتمتع بها نص التنوير، فإنه يُعتبر في نظر فيلسوف الاركيولوجيا بمثابة النص الذي ادخل الى الخطاب الفلسفي موضوع الحداثة باعتبارها موقفاً وتوجهاً attitude، وهو ما سبق ان أشار اليه فوكو في قراءته الأولى لنص التنوير.

على ان ما بيَّنه في موضوع الحداثة في هذه القراءة الثانية يحمل جديداً وخاصة عندما توقف عند شاعر الحداثة بودلير، مؤكداً في الوقت نفسه على ما سبق وبينه في موضوع الحداثة. إلا انه استعمل لهذا الغرض مصطلحين جديدين، مما يجعلنا نرى ان هذه القراءة الثانية تأتي ضمن سياق المشروع الذي كان سيجمعه مع هابرماس والفلاسفة الأمريكان. فليس من باب الصدفة ان يلجأ فوكو إلى استعمال مصطلحي "ما قبل الحداثة" و"ما بعد الحداثة"، لتعيين موضوع الحداثة في علاقتها بالتنوير.

فإذا كان فوكو قد أكد على فكرته في الدعوة إلى عدم تحديد الحداثة بوصفها حقبة او مجموعة من الخصائص والمميزات، فإنه عبَّر عن ذلك بضرورة عدم تحديد

الحداثة بمرحلة سابقة عليها هي ما قبل الحداثة، وبمرحلة لاحقة عليها هي ما بعد الحداثة؛ الأولى ساذجة وعتيقة والثانية غامضة ومقلقة، ومن ثم التساؤل ان كانت الحداثة تمثل استمراراً واتصالاً ام قطيعة وانفصالاً مع التنوير[١].

ان العودة إلى كانط، والى نص التنوير، قد مكنت صاحب الانطولوجيا التاريخية من تحديد الحداثة باعتبارها موقفاً او توجهاً attitude، او خلقاً ethos[٢]. ويقصد فوكو بالموقف او الخلق، نوعاً من العلاقة مع الحاضر، ونوعاً من الاختيار الذي نقوم به، وطريقة في التفكير والشعور، وطريقة في الفعل والتصرف والسلوك، تتميز بانتمائها وتظهر في شكل مهمة، وهنا يستعمل فوكو الكلمة اليونانية "إيثوس"، أي الخلق. وعليه فإن الحداثة ليست حقبة ولا خصائص، وإنما هي موقف أو خلق يكون في نزاع او صراع مع مواقف مضادة للحداثة contre modernité[٣].

وفي هذا السياق قدم ميشيل فوكو جملة من الخصائص والمميزات لهذا الموقف او الخلق، وذلك من خلال تحليله لعمل شاعر الحداثة بودلير الا وهو «رسام الحياة المعاصرة»[٤]. وهذا هو الجزء الجديد من هذه القراءة، وبه استكمل قراءته للتنوير والحداثة، بما انه أضاف لها الجانب الفني والجمالي. وفي هذا السياق أكد على النقاط التالية:

---

(١) Michel Foucault, «Qu'est-ce que la critique?», *op. cit.*, p. 568.

(٢) ترجمنا الكلمة اليونانية بالطبع والخلق، لأنه وبالعودة إلى **الموسوعة الفلسفية العالمية**، نجد ان هذه الكلمة تفيد العادة والطبع والخُلق، فقد استعملها أفلاطون في **محاورة القوانين** بمعنى العادة، واستعملها هيرقليطس بمعنى الطبع، واما أرسطو فقد استعملها في **الأخلاق الى نيقوماخوس**، بمعنى العادة والطبع والخُلق، وذلك عندما ميّز بين نوعين من الفضائل: فضائل عقلية تُكتسب بالتعلم، وفضائل بالطبع تُكتسب بالعادة وتتحسن بالتجربة عبر الزمن. وتفيد الكلمة عند الرواقيين الطبع باعتباره منبعاً ومصدراً للسلوك. وقد استعملها في العصر الحديث ماكس فيبر في تحليله لعلاقة الأخلاق البروتستانتية بظهور الرأسمالية، واعتبرها نظاماً من المعايير الداخلية، او مجموعة من المبادئ الأخلاقية التي تنظم السلوك في الحياة، وبيّن ان الطبع او الخلق يعكس العلاقة بين القناعات الدينية والاقتصاد الرأسمالي. وفي تقديرنا ان ميشيل فوكو استعملها بمعنى الخُلق لا بمعنى الطبع، لأنه معروف عنه نقد كل ما يتصل بالطبع والطبيعة، وكذلك لأنه في هذه المرحلة كان يدرس الأخلاق في صورتها اليونانية. ولمزيد من الاطلاع حول علاقة هذه الكلمة بالطبع والعادة والخلق، ينظر: *Encyclopédie philosophique universelle, Les Notions Philosophiques*, Publier sous la direction d'André Jacob, volume diriger par Sylvain Auroux, Ed, PUF, 3 éd, Paris, 2002, pp. 585 - 586.

(٣) Michel Foucault, *Dits et écrit*, Ed, Gallimard, tome 4, Paris 1994, p. 568.

(٤) *Ibid.*, p. 569.

١ ـ إذا كانت الحداثة تتميز بوعيها بالقطيعة مع التراث، وشعورها بالجديد، وهو ما حاول بودلير ان يقوله عندما وصفها بالعابر والعرضي، فإن فوكو يرى ان بودلير لا يقبل بهذا الوصف لحركة الحداثة، وإنما يطالبنا بموقف من هذه الحركة، موقف إرادي وصعب لأنه لا بد من تعيين شيء او معلم أبدي ضمن هذه الحركة العابرة والهاربة والعرضية، فالحداثة تتميز وتختلف عن "التقليعة" او "الموضة" la mode. يحتم علينا هذا الموقف ان نعيِّن ما هو بطولي héroïque في اللحظة الحاضرة والآنية، وبذلك تكون الحداثة نوعاً من إرادة الإمساك او القبض او تعيين العنصر البطولي في هذا الحاضر.

٢ ـ لا يتعلق الأمر في الحداثة بتقديس اللحظة العابرة وتحويلها إلى لحظة أبدية، وإنما يتعلق الأمر بتحويل الواقع من خلال الحقيقة وفعل الحرية والخيال، لأن الحداثة عند بودلير، على ما يرى الفيلسوف الفرنسي، هي تمرين ودراسة تعتني بقوة بالواقع، يظهر ذلك في مجابهة الشاعر للواقع، وبممارسته الحرة التي تتميز في الآن نفسه بكونها واقعية وغير واقعية، لأنها تؤدي إلى تجاوز الواقع.

٣ ـ ليست الحداثة عند بودلير علاقة فقط مع الحاضر، وانما هي علاقة مع الذات ايضاً[١]. ولا شك في ان هذا هو المعنى الذي اشتقه من نص التنوير لكانط كذلك، بما انه يرى في ذلك النص إحالة إلى الحاضر وإلى علاقة الفيلسوف بهذا الحاضر. على ان الفيلسوف بيَّن هذه المرة ان العلاقة مع الذات ليست من نوع الكشف عن الذات وأسرارها وحقيقتها، وإنما يبحث عن إبداع نفسه، وهو ما يفيد ان الحداثة تقتضي تكوين وتشكيل الذات[٢]. وهنا يقوم صاحب الانطولوجيا التاريخية بتأكيد ما توصل إليه في بحوثه عن الأخلاق وخاصة في "استعمال اللذات"، و"الاهتمام بالذات"، حيث بيَّن ان الذات شكل يتكون من خلال التجارب. ولقد طور من الناحية الجمالية فكرة فنون الوجود او الحياة، ودعا إلى ضرورة ان نجعل من ذواتنا أثراً فنياً، ضمن تحليله لجماليات الوجود[٣].

٤ ـ يرى فوكو ان بودلير قد حدد مجال التحويل وتشكيل الذات في الفن، وليس في الواقع أو في المجتمع أو في السياسة[٤].

---

(١) *Ibid.*, p. 570.

(٢) *Ibid.*, p. 571.

(٣) *Ibid.*, p. 730.

(٤) *Ibid.*, p. 571.

خامساً ـ علاقة الانطولوجيا التاريخية بالتنوير

وهكذا، وبعد ان حدد الفيلسوف الفرنسي الخصائص الفلسفية والفنية لكل من التنوير والحداثة، تقدم بما نعتقد انه المساهمة الأساسية له في هذه القراءة الثانية، وذلك عندما بيّن علاقة فلسفته التي اطلق عليها تسمية الانطولوجيا التاريخية بالفلسفة الكانطية، او بتعبير دقيق علاقة فلسفته بالتنوير والحداثة من خلال قراءته لنص الفيلسوف كانط ونص الشاعر والفنان بودلير، وهو ما يجيب عن سؤال بحثنا بطريقة مباشرة. ذلك ان مؤسس الانطولوجيا التاريخية يرى ان فلسفته متأصلة ومتجذرة في سؤال التنوير بما هو علاقة بالحاضر، ومتأصلة ومتجذرة في الحداثة بما هي موقف وخلق، لذلك نراه يؤكد مرة أخرى على ان ما يربطنا بالتنوير والحداثة ليس الوفاء لعنصر معين من نظرية التنوير، وانما «تنشيط دائم لموقف وخُلق»[١]، أو بتعبير آخر، الاتصاف بنوع من الخلق الفلسفي، الذي حدده على هذا النحو:

١ ـ **من الناحية السلبية**، وهذا يقتضي الإشارة إلى:

ـ رفض المزايدة حول التنوير، ذلك ان التنوير باعتباره مجموعة من الأحداث السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية يشكّل مجالاً مفضلاً للبحث، وان الثقافة الغربية المعاصرة لا تزال مرتبطة بهذا الحدث الذي جمع بين الحقيقة والتقدم والتاريخ والحرية وصاغ سؤالاً فلسفياً لا يزال قائماً، ألا وهو: ما علاقتنا بالحاضر؟ على ان هذا لا يجب ان يدفعنا إلى الإجابة عن سؤال: هل نحن مع او ضد التنوير؟ من الضروري في نظر الفيلسوف الفرنسي ان نرفض هذا الطرح التسلطي، الذي يخيّرنا بين ان نقبل بالتنوير وبالتالي علينا ان نبقى في دائرة العقلانية، وبين ان ننتقد التنوير وبالتالي نبتعد ونخرج عن هذه العقلانية. ان هذه المزايدة في نظر فوكو على قيم التنوير لا يجب ان تفرض علينا تعيين ما هو جيد وما هو سيء في التنوير وإنما يجب القيام، في نظره، «بتحليل لذواتنا بوصفنا كائنات تاريخية، تحددت في بعض جوانبها بالتنوير»[٢]، وذلك بالقيام بمجموعة من البحوث التاريخية، التي لا يجب ان تتوجه إلى نوع من النواة المركزية للتنوير، ممثلة بالعقل او بالعقلانية، والعمل على إنقاذها كيفما كان الحال وبأي ثمن كان، وإنما يجب إجراء بحوث على حافة وحدود ذلك الحدث الذي أطلق على نفسه عصر التنوير، وهو ما أنجزه فوكو من خلال أعماله حول الجنون والجريمة والمرض والجنس والنظم المعرفية.

---

(١) *Ibid.*, p. 571.

(٢) *Ibid.*, p. 572.

ـ لا يجب في نظر صاحب الاركيولوجيا والجينيالوجيا ان نقوم بعملية تبسيطية وسهلة وان نجمع بين التنوير كحدث وموقف وبين النزعة الإنسانية، لأن التنوير حدث معقد ظهر في لحظة معينة من تطور المجتمع الأوروبي. اما الإنسانية فقد ظهرت أكثر من مرة في التاريخ، وهي فكرة معبأة بأحكام القيمة، ومتنوعة في مضامينها وأشكالها، فهنالك نزعة إنسانية ناقدة للمسيحية وهنالك مسيحية إنسانية، وهنالك إنسانية ناقدة للعلم وإنسانية علمية، وهنالك ماركسية إنسانية، ووجودية إنسانية... الخ. على ان هذا التنوع والتعدد لا يعني رفض الإنسانية، وإنما يعني ان الموضوع عائم ومتغير. صحيح ان سؤال الإنسان بدأ يُطرح في القرن الثامن عشر، اذ تكفي الإشارة هنا الى السؤال الرابع لكانط: ما هو الإنسان؟ إلا انه وكما سبقت الإشارة إلى ذلك فإن فوكو في تحليله لابستيمه العصر الكلاسيكي، خلص إلى ان الخطاب هو الذي يقوم بالدور التمثيلي لهذه الابستيمه وليس الإنسان الذي يظهر في العصر الحديث، عصر الحداثة وكان ظهوره متزامنا مع ظهور العلوم الإنسانية التي تعمل على تحليله ومن ثم على إلغائه، وهو ما تشير اليه، من بين ما تشير اليه عبارتها المشهورة: "موت الإنسان". وعليه فإنه اذا كان عصر التنوير قد طرح سؤال الإنسان، فان هذا لا يعني أنه عصر الإنسانية. من هنا يحذرنا فوكو، مرة أخرى، من السقوط في ما يسميه بالمزايدة على التنوير وقيم التنوير ومنها النزعة الإنسانية، التي يصعب في تقديره ان تكون موضوع تفكير وبحث. ولذا فإن ما يجب علينا القيام به هو «النقد والإبداع لذواتنا المستقلة، أي الاعتماد على مبدأ يسكن في قلب الوعي التاريخي للتنوير»[1]. وتعد بحوثه التي أجراها على هذه المرحلة بمثابة بحوث نقدية، لأنها قدمت صوراً مغايرة لما هو مألوف عن التنوير سواء في المرض او الجنون او الجريمة او في غيرها.

٢ ـ **من الناحية الايجابية**: إن الأخذ بتلك المحاذير والاحتياطات والتنبيهات يفرض إعطاء مضمون ايجابي للموقف من التنوير بحسب ما تذهب اليه الانطولوجيا التاريخية، ويتمثل هذا الموقف في العناصر الآتية:

ـ يتميز الموقف الفلسفي بضرورة الوقوف عند الحدود، وهذا الموقف يتماشى مع التوجه العام لفلسفة هذا الفيلسوف. فسواء على مستوى المنهج او الموضوع، نجد الفيلسوف الفرنسي يؤكد على فكرة الحدود. ذلك ان تحليل الخطاب في نظره يقتضي الوقوف عند حدود وسطح الخطاب، وعلى مستوى الموضوع نجده يقف عند الحدود التي تضعها الثقافة. وقد حلل المرض باعتباره حداً للسوي، والجنون باعتباره حداً

(١) *Ibid.*, p. 573.

للعقل، والجريمة باعتبارها حداً للشرعية، وعرَّف النقد على أنه "تحليل الحدود"[١].
فإذا كان كانط قد طرح موضوع حدود المعرفة، وبيّن الحدود التي لا يجب تجاوزها، فإن التنوير يُلزمنا بتحويل النقد من معرفة الحدود الضرورية إلى ممارسة نقدية بغرض الانعتاق والتحرر الممكن من أوجه الإكراه والتعسف والضرورة. وبالتالي فبدلاً من البحث في البنيات الصورية ذات القيمة الكلية، يجب القيام ببحوث تاريخية لأحداث ذات صلة بنا او بذواتنا وبما نفعله ونفكر فيه ونقوله، وبهذا المعنى فإن النقد لن يكون نقداً متعالياً transcendental غرضه إقامة وتأسيس ميتافيزيقا، وإنما هو نقد «جينيالوجي في غايته واركيولوجي في منهجه»[٢]. إنه نقد محايث وليس نقداً متعالياً يبحث في البنيات الكلية للمعرفة وللفعل الاخلاقي، كما هي الحال في فلسفة كانط، وإنما هو نقد للخطابات التي تربط بين ما نفكر فيه وما نقوم به وما نقوله ضمن سياق تاريخي معين، أو بتعبير آخر، ضمن تشكيلة خطابية معينة.

ولأن غايته جينيالوجية فانه يحاول ان يستخرج من العرضي والصدفوي الكيفية التي أنوجدنا بها، وهذا ما يربطه بنيتشه، وهو ما يميز فلسفة الانطولوجيا التاريخية من حيث مرجعيتها التي جمعت ما بين كانط ونيتشه، ما بين واضع للحدود وبين متجاوز للحدود. ومن الواضح ان فوكو الذي يوافق على ضرورة معرفة الحدود كما طرحها كانط، فإنه يذهب مذهب نيتشه في الممارسة والفعل وضرورة تجاوز الحدود المفروضة. كما ان صاحب الجينيالوجيا التاريخية لا يعمل ابداً على إقامة نوع من الميتافيزيقا، المشروعة او غير المشروعة، وانما يعمل على «بعث العمل اللامحدود للحرية»[٣] باعتبارها ممارسة لفعل التحرر ضمن تجربة تاريخية وثقافية معينة.

- ان هذا التوجه النقدي التاريخي بالمعنى الذي يذهب اليه الفيلسوف الفرنسي، يحتاج الى القيام بدراسات وبحوث تجريبية وتاريخية لها علاقة بالحاضر، وذلك بغرض تعيين مواقع التغيير الممكنة. ولقد قدمت الانطولوجيا التاريخية دراسات تاريخية لها صلة مباشرة في نظر فيلسوفها بالحاضر وبكيفية تغييره، وتميزت تلك الدراسات بطابعها المحلي والقطاعي والجهوي.

- ولأن تلك الدراسات التاريخية قطاعية وجزئية، فإن هنالك من اعترض عليها بالقول ان الاكتفاء بالجزئي والمرحلي والقطاعي والمحلي يؤدي إلى السقوط او الانضواء تحت بنيات عامة ونظريات شاملة من غير وعي ودراية[٤]. وهنا يردّ فيلسوف

---

(١) *Ibid.*, p. 574.
(٢) *Ibid.*, p. 574.
(٣) *Ibid.*, p. 574.
(٤) *Ibid.*, p. 575.

الانطولوجيا التاريخية على هذا الاعتراض بفكرتين: **الأولى** دعوة إلى التخلي عن الأمل في بلوغ المعرفة الكاملة والنهائية، وبالتالي فإن تجاربنا تحتاج دائما إلى إعادة النظر، وهذه الدعوة سبق لفوكو ان بيَّنها في تحديده للتغير الذي طرأ على الفلسفة، وفي انتقالها من تفسير الوجود إلى كونها ممارسة خطابية تعمل ضمن مجالات معينة، وفي مفهومه لعلاقة النظرية بالواقع والممارسة[1]. والفكرة **الثانية** هي انه على الرغم من الطابع الظرفي للبحوث التي قدمها، فإن لها طابعها العام والمنظم والموحد والمنسق ولها رهاناتها الخاصة.

- إن تلك البحوث التاريخية التي تشكل الانطولوجيا التاريخية، لها **أولاً** رهانها الخاص المتمثل في مساءلة التنوير حول كيفية الفصل بين نمو قدرات الإنسان الحديث على المستوى العلمي والتقني، وكثافة علاقات السلطة والهيمنة. ولها **ثانياً** انسجامها وانتظامها، بما انها دراسة لأشكال العقلانية الغربية، وبما ان مجالها هو الممارسات الخطابية وغير الخطابية في الثقافة الغربية. ولها **ثالثاً** نظامها، فتلك البحوث تنتمي الى ثلاثة مجالات فلسفية هي المعرفة او التحكم في الأشياء، والسلطة او التحكم في الآخرين، والذات او التحكم في الذات. **ورابعاً**، فإن لتلك البحوث نوعاً من العمومية رغم طابعها الخاص، وتتجسد عموميتها على مستوى الثقافة والمجتمع الغربي، الذي أقام علاقة بين الجنون والعقل، وبين المرضي والسوي، وبين الجريمة والقانون وحدد مكانة العلاقات الجنسية[2].

وهكذا وبعد أن حدد ميشيل فوكو علاقة فلسفته بالتنوير والحداثة، وبكانط وبودلير، بطريقة مباشرة، أكد على ان قراءته للتنوير سواء من خلال البحوث التي أنجزها أم من خلال القراءة التي قدمها لنصي كانط، لا تؤكد أبداً اننا «سنصبح راشدين»[3]، لا لشيء إلا لأن هنالك وقائع كثير في تجربتنا التاريخية والآنية تؤكد بأن واقعة التنوير لم تجعلنا راشدين، وهو ما يؤكد الطابع الشكلي لهذه الفلسفة التي ركزت على علاقات المعرفة والسلطة. ومن هنا يدعونا فيلسوفها إلى عدم اعتبار الانطولوجيا التاريخية نظرية او معرفة، وإنما يجب النظر إليها على انها موقف وخلق وحياة فلسفية، ونقد لما نحن عليه، وتحليل للحدود المفروضة علينا، تحليلاً تاريخياً، والعمل على تجاوزها ما أمكن ذلك. إن هذا التوجه المنهجي والفلسفي والأخلاقي

---

(١) Michel Foucault, *Dits et écrit*, Ed. Gallimard, tome 2, Paris, 1994, p. 308.

(٢) Michel Foucault, *Dits et écrit*, Ed. Gallimard, tome 4, Paris 1994, p. 577.

(٣) *Ibid.*, p. 577.

يندرج ضمن عملية التغيير التي ينشدها الفيلسوف الفرنسي، والتي يجب ان تُترجم في اعمال ودراسات وبحوث تاريخية، يكون لها انسجامها المنهجي الاركيولوجي والجينيالوجي معاً، وتكون منصبّة على الممارسات بوصفها أنماطاً من التقنيات والعقلانيات التي تتضمن استراتيجيات يجب تشخيصها. وعليه فإن الانطولوجيا التاريخية هي محاولة لدراسة الحدود التي تفرضها ثقافة معينة بغرض تجاوزها، وبالتالي فإنها فلسفة في الحرية وفي التحرر، تعمل على تحرير المعرفة والذات من الهيمنة[١].

على ان هذه الوجهة من العلاقة التي تنشدها الانطولوجيا التاريخية، سواء في علاقتها بمرجعيتها الفلسفية أم بمفهومها للتنوير والحداثة، تتطلب تحديداً للعلاقة بالحاضر. فما هو هذا **الحاضر** الذي أصبح موضوعاً للتفكير الفلسفي؟ ان تشخيص الحاضر، وفقاً لعبارة فيلسوفنا، لا يعني ذكر المميزات او الصفات التي تميزنا عن ماضينا، وتجعلنا مختلفين عن أسلافنا، وإنما تقتضي تلك العملية التشخيصية تعيين «خطوط الضعف في هذا الآن، وهشاشة اليوم، لذا يجب ان يتم بنوع من الكسر الافتراضي، الذي يفتح فضاء للحرية، مفهوماً على انه فضاء ملموس، أي لتحول ممكن»[٢].

لكن هذا التحول لا يمكن انجازه بدون مساهمة المثقف، وهو ما أدى بالفيلسوف الفرنسي إلى تقديم تصور معين للمثقف أُطلق عليه "المثقف الخاص" تكون مهمته هي تشخيص الحاضر مع التركيز على الحدود، وكيفية ظهورها، وأشكال التحولات. ولعلنا نلمس هنا المعالم الأولى لبديل فلسفي لا تريد ان تفصح عنه هذه الفلسفة التي التزمت بفكرة رفض البدائل الأخلاقية والسياسية، ووصفتها بعض الدراسات النقدية بالعدمية والتشاؤمية، وربطتها ان لم تكن دمجتها بفلسفة ما بعد الحداثة[٣]. ولكن إصرار فيلسوف الانطولوجيا التاريخية على التحولات وعلى الحرية بوصفها ممارسة، يفرض علينا الحذر من الأحكام المطلقة والعامة، اذ من المعلوم أن لهذا الفيلسوف وجهة نظر في المثقف وفي دوره النقدي لأشكال العقلانية والهيمنة في التاريخ، وتأكيده على التاريخ، بما هو مجال للتجارب الإنسانية، ولأن «للتاريخ وظيفة ألا وهي ان يبيّن لنا ان للعرضي والصدفوي دوراً في وجود الأشياء التي أصبحت بديهية.

---

(١) *Ibid.*, p. 578.

(٢) *Ibid.*, p. 449.

(٣) Luc Ferry & Alain Renault, *La pensée de 1968. Essai sur l'anti humanisme contemporaine*, Ed. Gallimard, Paris, 1985.

وان ما يعتبره العقل ضرورياً، او بالأحرى ما تعتبره العقلانيات بأنه ضروري، بإمكاننا ان نضع له تاريخاً وان نجد شبكات العرضي التي منها انبثقت تلك الضرورات، وإن كان هذا لا يعني ان تلك العقلانيات لاعقلانية، وإنما يفيد انها مقامة على أرضية من الممارسات الإنسانية والتاريخ الإنساني»[1].

ومن المعلوم ان هذا الفيلسوف قد أجرى تمييزاً بين المثقف الكوني، مالك الحقيقة والعدالة وضمير المجتمع الذي لا يتناسب في نظره ومهام تشخيص الحاضر، وبين المثقف الخصوصي كما أشرنا إلى ذلك، والذي يعمل في قطاع معين وحول موضوعات محددة ولا يعطي دروساً او توجيهات، وإنما يقدم أدوات للعمل ومناهج للتحليل. إنه المثقف الذي يوضح مسألة معينة او يبيِّن وضعية جديدة او يكشف عن حالة خاصة، ويمارس يقظة سياسية ونظرية وأخلاقية في ميدان عمله او في محيطه الاجتماعي.

وفي مجال الفلسفة يقوم هذا المثقف بتشخيص علاقات السلطة والمعرفة وعلاقات الذات بالحقيقة والحرية والسلطة؛ انه مثقف الحاضر او مؤرخ الحاضر. من هنا تميُّز عمله التاريخي بالقطائع والانكسارات والانفصالات والممارسات والتحولات، وهو ما أدى به إلى تحليل السلطة، مؤكداً ان مختلف أشكال العقلانية قد تم تفعيلها وتشغيلها وتطبيقها في عمليات هيمنة تستحق التحليل، بما ان هذه الأشكال العقلانية لا تختلف عن أشكال السلطة التي تطبقها، لوجود تبادل ونقل بينهما، نافياً في الوقت ذاته وجود قانون عام يبيِّن أنماط العلاقة بين العقلانيات وأشكال الهيمنة، ومؤكداً أخيراً على دراسة العلاقة بين العقلانية والهيمنة او أي ترابط بينهما. وليس هنالك سلطة أحادية تفرض عقلانية واحدة، وانما هنالك تعدد في أشكال السلطة او كما قال إن السلطة منتشرة، وبالتالي هنالك علاقات سلطة، وهي علاقات متعددة ومختلفة، تظهر في العائلة، وفي المؤسسة، وفي الإدارة، وبين طبقة مهيمنة وأخرى مهيمن عليها، وعليه فلا وجود لهيئة أحادية او عليا.

والسؤال الذي يطرحه فوكو هو : كيف يمكن للذات ان تقول الحقيقة عن نفسها؟ ان هذا التساؤل: عن قول الذات الحقيقة عن نفسها يفرض تحليل علاقات السلطة[2]. وينطبق هذا على تجربة الجنون، والمرض، والجريمة، والجنس. وبالتالي فإن تشخيص الحاضر يفرض تحليل آليات السلطة والمعرفة ضمن تجربة ثقافية وتاريخية معينة.

---

(١) Michel Foucault, *Dits et écrit*, Ed. Gallimard, tome 4, Paris 1994, p. 449.

(٢) *Ibid.*, p. 450.

وإذا كان هذا هو احد وجوه التنوير مفهوماً على انه علاقة بالحاضر، فإن الفيلسوف الفرنسي قد عزَّز هذه الفكرة عندما أكد ان الحداثة ليست حقبة او مرحلة او خصائص او مميزات او نموذج او نظرية، وإنما هي موقف وخلق. ولا شك في ان هذا الرأي في الحداثة يطرح مشكلات كثيرة، سنتناولها في الفصل السابع من هذا الكتاب.

سادساً ـ الموقف من قيم التنوير

لا تقاسم الانطولوجيا التاريخية الطرح الحداثي أو ما بعد الحداثي نظرته إلى مسألة العقل، لأنه إذا ما أردنا الحديث عن العقل في تحليلات هذا الفيلسوف، وجب الحديث عن العقل في التاريخ او كيف يظهر العقل في التاريخ. وإذا أردنا الدقة بعيداً عن اللغة الهيغلية، نقول يجب الحديث عن أشكال العقلانية في التاريخ. ذلك ان فوكو لا يدرس العقل بشكل مطلق ولا يتساءل عن معنى العقل، وإنما يدرس أشكالاً قطاعية او جهوية من العقل.

يقول فوكو: «منذ كانط ، كان دور الفلسفة هو منع العقل من ان يتجاوز حدود ما هو معطى في التجربة وإنما منذ ذلك الحين ايضاً، أي منذ أن تطورت الدولة الحديثة والإدارة السياسية للمجتمع، كان للفلسفة وظيفة أخرى هي مراقبة السلطات المفرطة للعقلانية السياسية»[١]. ولا تحلل الانطولوجيا التاريخية العقل في عمومه او كليته، وذلك لأسباب او اختيارات منهجية، ومنها ان «الميدان الواجب تغطيته لا علاقة له بالإدانة او البراءة، ثم لأنه من المحال ان نرد إلى العقل ما هو شبيه بالكيان النقيض للاعقل. وأخيراً لأن مثل هذه المحاكمة ستلزمنا بان نلعب الدور الاعتباطي والمضجر للعقلاني واللاعقلاني»[٢].

وعندما حاول محاوره دريفوس ان يبيِّن له ان المقصود في كل الأحوال هو العقل بالنسبة للحداثة، وتشظي او انفجار العقل بالنسبة لما بعد الحداثة، أجاب مؤسس الانطولوجيا التاريخية بأن هذه ليست مشكلته، لأنه غير معني بالعقل ولا بماهيته، وإنما يهتم بمختلف أشكال العقلانية المعطاة في مرحلة تاريخية معينة، او

---

(١) ميشيل فوكو، «بحثان حول الفرد والسلطة»، في: دريفوس ورابينوف، **ميشيل فوكو مسيرة فلسفية**، مرجع سابق، ص ١٩٣.

(٢) المرجع نفسه، ص ١٨٧.

المسيطرة في مختلف أنماط المعرفة والتقنية[1]. وحيث ان أي شكل من أشكال العقلانية المعطاة لا يعني العقل، لذا لا يرى فوكو أي مسوغ للقول بتشظي العقل كما تذهب الى ذلك ما بعد الحداثة، وخاصة في المجالات الثلاثة التي درسها، أي المعرفة والسلطة والاخلاق[2].

وعليه، فإن ما تدرسه الانطولوجيا التاريخية هو أشكال من العقلانيات في علاقاتها بأشكال من السلطة؛ إنها «طريقة أخرى في تحليل العلاقات بين العقلنة والسلطة. ولا شك في أنه من المفيد أن لا نتفحص إجمالياً عقلنة المجتمع أو الثقافة بل أن نحلل السياقات في عدة ميادين يحيل كل منها إلى تجربة أساسية: الجنون، المرض، الموت، الجريمة، الجنس. . . وما يجب فعله هو تحليل العقلانيات الخاصة بدلاً من الاستشهاد دوماً بتقدم العقلنة عموماً»[3]. وبهذا تكون هذه الانطولوجيا مختلفة عن الاتجاهات الفلسفية المعاصرة وعلى رأسها مدرسة فرانكفورت، ذلك لأنها ترى أن مهمة الفلسفة هي تشخيص الحاضر من خلال دراسة آليات المعرفة والسلطة، وهو ما يتطلب كتابة "تاريخ الحاضر"[4]، الذي يعني إدخال الحدث في عملية التفكير والمساءلة الفلسفية، وذلك من أجل إقامة فلسفة نقدية أو تاريخ نقدي للفكر.

ان الفلسفة التي تقوم بدور التشخيص النقدي، تجد عند كانط خلفيتها التاريخية وسندها النظري وخاصة عندما تساءل كانط عن الأنوار والثورة. وقد وجد فوكو في هذا التساؤل إمكانية لتأصيل فلسفة تفكر الحاضر من الزاوية النقدية التاريخية، أو بتعبير آخر إن تساؤل كانط مكّن فوكو من تقديم تأويل يرى فيه أن المسألة الأساسية في الفلسفة، وذلك منذ نهاية القرن الثامن عشر، هي مسألة الحاضر ومسألة من نكون نحن في هذا الحاضر وما هو دورنا فيه.

إن هذه المسألة هي التي تجعل من الفلسفة سياسية بشكل كامل وتاريخية بشكل كامل، أو كما عبَّر عن ذلك بقوله: «إنها السياسة المحايثة للتاريخ، والتاريخ الضروري للسياسة»[5]. أو كما قال في نص آخر: «إن الفكر ليس ما يجعلنا نؤمن بما نفكر أو نرضى بما نفعل، بل هو ما يجعلنا نطرح مشكلة ما نحن عليه بالذات. ليس عمل

---

(١) المرجع نفسه، ١٨٧.

(٢) المرجع نفسه، ١٨٨.

(٣) Michel Foucault, *Dits et écrit*, Ed. Gallimard, tome 4, Paris, 1994, p. 452.

(٤) ميشيل فوكو، **المراقبة والمعاقبة**، مصدر سابق، ص ٦٨.

(٥) Michel Foucault, *Dits et écrit*, Ed, Gallimard, tome 3, Paris 1994, p. 124.

الفكر أن يدين الشر الذي يسكن الوجود، بل أن يستشعر الخطر الذي يكمن في كل ما هو مألوف وأن يجعل كل ما هو راسخ موضوع إشكال. "تفاؤل" الفكر، إذا أردنا أن نستعمل هذه الكلمة، هو أن يعترف بأنه لا وجود لعصر ذهبي»[١].

وعلى هذا الأساس من المرجعية والتوظيف، يمكن القول إن فوكو لم يتأثر فقط بالبنيوية وبنيتشه، وإنما بكانط كذلك ولكن بعد القيام بتأويل معين لفلسفة كانط وتصنيفها إلى فلسفة تهتم بالحقيقة وأخرى تهتم بالآنية، وهي التي ينتمي إليها، ومنها أسس ما سماه بالأنطولوجيا التاريخية التي ترى أن مهمة الفلسفة هي تشخيص الحاضر عبر تحليل علاقات المعرفة والسلطة أو كتابة تاريخ الحاضر عبر وصف مختلف أشكال العقلانية من دون السقوط في النظرة الوضعية القائمة على أفضلية مرحلة على مرحلة، وإنما بالتأكيد على أن التقدم في التاريخ لا يشكل علة ولا مبدأ للتصنيف وإنه وإنْ كان حقيقياً، فإنه لا يسوغ بأي شكل من الأشكال القول بعصر ذهبي. لذا وجب مساءلة الكيفية التي يحدث أو يتحقق بها التقدم، أو كيف حصل وتقدمنا، عبر تحليل آليات المعرفة والسلطة، أو عبر مختلف أشكال العقلانية، وكتابة تاريخ الحاضر من حيث هو تاريخ اختلاف، أو من حيث أن تاريخنا هو اختلاف الأزمنة.

على ان ما يتطلب الإشارة والتنبيه إليه في هذا السياق هو ان ميشيل فوكو قد خص النقد بدراسة كاملة سبق وان اشرنا إليها في بداية هذا الفصل، بيَّن فيها علاقة النقد بمشروع كانط وبالآخر في الثقافة الغربية، وبمسألة الحكم، وانه من غير الممكن، في نظره، الحديث عن النقد بعيداً عما يسميه بـ"عمليات الحكم" Processus de Gouvernementalisation. ومن هنا ربط فوكو ما بين النقد وما بين السلطة والحقيقة والشجاعة في قول الحقيقة، او بتعبير آخر، يتمفصل النقد مع خطاب الحقيقة وآليات الإخضاع، بقصد تشخيص الحاضر، تاريخياً وفلسفياً.

والهدف من ذلك، هو القدرة على تغيير او تحويل الذات، ومواجهة أشكال الإكراه او كما قال: «لا شك في ان أكثر مشكلة فلسفية ثابتة هي مشكلة العصر الحاضر، مشكلة من نحن في هذه اللحظة الدقيقة، ولا شك في ان الهدف الرئيسي اليوم ليس ان نكتشف بل ان نرفض من نحن. يجب علينا ان نتخيل وننشئ ما يمكن ان نكون عليه، حتى نتخلص من ذلك الإكراه السياسي المزدوج، الذي يتمثل في التفريد والتشميل المتزامنين لبنى السلطة الحديثة»[٢]. ويعني هذا ان تحليل الحاضر لا

---

(١) ميشيل فوكو، **حول نسابية الأخلاق، لمحة عن العمل الجاري** ، مرجع سابق، ص ٢٠٤.

(٢) Michel Foucault, *Qu'est-ce que la critique*, op. cit., ,p. 43.

يكون فقط بالاكتفاء بتحليل ودراسة آليات المعرفة ـ السلطة، وإنما يهدف إلى تحرير الفرد، وتحرير المعرفة من الهيمنة. وهو ما يجعل من الانطولوجيا التاريخية مختلفة عن الطرح ما بعد الحداثي كما صاغه على الأقل جان فرنسوا ليوتار.

ولا يتمثل الاختلاف في الموقف من العقل والعقلانية وإرادة التغيير، وإنما كذلك في الموقف من التاريخ ومن التقدم. فإذا كان مجال الانطولوجيا التاريخية هو التاريخ، بمعنى ان جميع الدراسات التي قدمتها كانت في التاريخ او حول التاريخ، وان لها موقفاً من التاريخ يتميز بالتأكيد على السلاسل والانفصالات والتحولات، فإن لها أيضاً موقفاً من التقدم، مؤداه ان تاريخ العلوم، باعتباره نموذجاً لتقدم المعرفة العلمية، يعلّمنا ضرورة الاحتياط من فكرة التقدم وخاصة كمبدأ لتفسير التاريخ، وعلامة للتقدم مقارنة بالماضي ومكتسباته[١].

من هنا، فإن مؤسس الانطولوجيا التاريخية لا ينكر فكرة ان البشرية تتقدم، ولكنه ينكر الطريقة الخاطئة في طرح مسألة التقدم. ذلك ان المسألة بالنسبة له ليس ان نصف التقدم في التاريخ، او كيف نتقدم، ولكن السؤال الواجب طرحه هو : كيف حدث وان تقدمنا او كيف يحدث التقدم؟ وان ما يحدث الآن ليس بالضرورة أفضل مما حدث، بما انه ينكر فكرة وجود عصر ذهبي كما بيَّنا ذلك. ومن هذه النقطة، يظهر اختلاف موقف الانطولوجيا التاريخية عن الموقف الوضعي، التي يرى ان معرفتنا اليوم أفضل من معرفتنا بالأمس. وربما ما جعل كتابات فوكو تحظى بردود فعل مختلفة، كونها تعارض الطرح الوضعي المتعارف عليه، بل وحتى المتفق عليه في بعض الأحيان.

من هنا تأتي كتاباته لتعيد النظر في المتفق عليه، مثل ما هو الحال في كتابه **المراقبة والمعاقبة** حيث يصف تقدم وسائل التعذيب والمراقبة والضبط التي تطال الجسد الاجتماعي كله، ولا تتوقف عند مؤسسات بعينها. ومما لا شك فيه ان قراءة مثل هذا التقدم لا يطمئن كما يريد عادة الوضعي، بل هو مخيف ومقلق، لأن الغرض من هذه القراءة هو التأكيد على ان التقدم لا يؤدي بالضرورة إلى الأفضل[٢]. ان افضل طرح لمسألة التقدم في نظر فوكو يتمثل في تحليل الشروط التاريخية والقواعد الخاصة لكل ممارسة، وتعيين مختلف إمكانيات التحول، من دون أن نجعل من الوعي او من

---

(١) Michel Foucault, *Dits et écrit*, Ed, Gallimard, tome 2, Paris 1994, p. 750.

(٢) David Conzens Hoy, «Pouvoir, Repression, Progres: Foucault, Luckas, et l'ecole de Francfort», in, *Foucault, Lectures Critique*, op. cit., 1989, p. 40.

الذات بصفة عامة المحرك الأساسي لكل التحولات. يجب تحديد مختلف الوظائف والخطط التي يمكن للذات ان تقوم بها في مجال من المجالات ووفق قواعد تكونها، لذلك فإن كل سياسة تقدمية هي التي تعتبر الخطابات ممارسات تتمفصل مع ممارسات خطابية وغير خطابية(١).

واذا كنا قد أشرنا في الفقرات السابقة، وفي سياق تحليل فوكو لنص كانط، الى ان الهدف من الانطولوجيا التاريخية هو إطلاق مجال الحرية، فإن الحرية المقصودة هي الحرية الفعلية، الحرية في الممارسة. لذا فإن ما اهتم به فيلسوف الانطولوجيا التاريخية هو ممارسات الحرية التي تقتضي درجة من التحرر، مع انها كانت مشروطة بالآخر او في علاقة مباشرة مع الآخر، لذلك لا يمكن فصل أي ممارسة حرة عن أي شكل من أشكال الحكم.

الحرية، في نظر ميشيل فوكو، ليست جوهراً، وإنما هي ممارسة تتعلق بفردانية تاريخية، لذا وجب تنمية أشكال جديدة من الفردانية تتنافى وأشكال التماثل او التقليد، بل تؤسس وتقيم اشكالاً من الاختلاف والتعدد والتفتح.

والحرية باعتبارها ممارسة تعني انها تجربة اجتماعية وتاريخية وثقافية وإنسانية، وانها تجربة فردية وجماعية. من هنا يمكن الحديث عن تجارب حرة، كما يمكن الحديث عن تجارب القهر والخضوع والإقصاء. وبهذا المعنى كذلك لا يمكن الحديث عن الحرية كحالة نهائية، وإنما على انها شرط للعمل المتضمن الفكر والفعل واكتشاف الذات. ليست الحرية نهاية السلطة، وإنما حدها لكي تُمارس ما دامت تقوم بين ذوات حرة وفاعلة. من هنا فإن شرط الحرية هو تحققها، اذ لا شيء يضمنها، فحرية الإنسان لا يمكن ان تضمنها القوانين او السلطات الخاصة، وإنما الضمانة الوحيدة للحرية هي الحرية. وهي تقنية من تقنيات الذات، ما دامت ممارسة وتجربة وإمكانية للتحرر وتحقيق الاختلاف، لذا فهي تتنوع بتنوع التقنيات التي يبدعها الأفراد، وذلك حسب تاريخهم وحاجتهم للتحرر، وهي تشكل جزءاً أساسياً مما يسميه بجماليات الوجود.

كل هذا يؤدي بنا الى القول إن قراءة ميشيل فوكو لنص كانط في سنة ١٩٨٤، حملت وجوهاً جديدة مقارنة بقراءته في سنة ١٩٨٣، وغيرها من الإحالات التي أحال فيها الفيلسوف إلى هذا النص. وإذا كانت بعض وجوه هذه القراءة واضحة، كإشارته

---

(١) Michel Foucault, *Dits et écrit*, Ed, Gallimard, tome 1, Paris, 1994, pp. 691 - 695.

إلى السياق الثقافي لسؤال التنوير داخل الفلسفة الألمانية، والتحليل الذي خصَّصه لنص التنوير، وربطه بالفلسفة النقدية الكانطية، وبالحداثة الجمالية ممثلة ببودلير، فإن وجهها الجديد واللافت والمهم والأساسي هو ما بيَّنه من علاقة بين فلسفته وبين التنوير والحداثة، ضمن سياق ثقافي وفلسفي تميز بالنقاش حول قيم التنوير والحداثة وما بعد الحداثة، وكان مواطنه جان فرانوسوا ليوتار في كتابه: **الوضع ما بعد الحداثي**، رائداً في ذلك. كما ان ما أنجزه الفيلسوف الألماني يورغن هابرماس في كتابه: **الخطاب الفلسفي للحداثة**، من عملية نقدية للخطاب الفلسفي ما بعد الحداثي، يُوحي وكأن صاحب الانطولوجيا التاريخية قد استشعر ضرورة الإبانة والكشف عن موقفه الفلسفي، خاصة وان النقد قد شمله بوصفه وجهاً من وجوه ما بعد الحداثة. وهذا ما يفرض علينا الوقوف عند تلك الآراء النقدية التي وُجّهت إلى هذه الانطولوجيا التاريخية وخاصة في علاقتها بالتنوير والحداثة. ولكن هذا يتطلب ان نعرف أولاً موقف ميشيل فوك من الحداثة.

الفصل السابع

الموقف من الحداثة

يرتبط التنوير بالحداثة في الانطولوجيا التاريخية ارتباطاً تاريخياً ونظرياً، لذا فإنه من الضروري منهجياً وعلمياً ان نجيب عن السؤال الآتي: ما هو موقف الانطولوجيا التاريخية من الحداثة؟

للإجابة عن هذا السؤال يجب نميز بين مستويين من مستويات تحليل الانطولوجيا التاريخية للحداثة: فهنالك من جهة الدراسات التاريخية التي أنجزها ميشيل فوكو حول هذه المرحلة، إذ لا يمكن فهم موقف الفيلسوف الفرنسي من الحداثة من دون ذلك التحليل الذي أجراه للحقبة الحديثة والمعاصرة او تحديداً للقرن التاسع عشر والنصف الأول من القرن العشرين وشملتها كتبه الأساسية. وهنالك من جهة أخرى، مفهوم وتصور وموقف هذا الفيلسوف من الحداثة التي يمكن استنتاجها من تحليله التاريخي او من آرائه ومواقفه التي عبَّر عنها في مقابلاته ومداخلاته المختلفة.

وعملاً على تحليل هذين المستويين المتكاملين، فإننا سنعمد في البداية الى النظر في الجانب التاريخي، وفي المرحلة الثانية سنقف عند التصور النظري للفيلسوف الفرنسي، ثم سنحاول أخيراً استنتاج موقفه من الحداثة على ضوء مختلف الدراسات المنجزة في هذا الموضوع.

أولاً ـ في التحليل التاريخي للحداثة

لقد اشرنا أكثر من مرة إلى ان ميشيل فوكو قد استعمل تقسيماً معيناً للثقافة الغربية الحديثة يبدأ بعصر النهضة او القرن السادس عشر، ثم العصر الكلاسيكي ويتكوّن من القرنين السابع عشر والثامن عشر، والعصر الحديث ويتكوّن من القرن التاسع عشر والنصف الأول من القرن العشرين. ومهما كان رأينا ورأي الدارسين في هذا التقسيم، فإن الفيلسوف الفرنسي قد اعتمده في أهم كتبه التاريخية والفلسفية، وبخاصة في تاريخ

الجنون في العصر الكلاسيكي، و**الكلمات والأشياء**، و**المراقبة والمعاقبة** و**إرادة المعرفة**، كما خص العصر الكلاسيكي وبداية العصر الحديث بكتاب **مولد العيادة**.

ان هذه الأعمال التاريخية والفلسفية تتضمن تصوراً للنهضة والتنوير والحداثة، وتقدم معطيات تاريخية وتحليلات نظرية، لا تزال موضع نقاش بين الدارسين والباحثين، لذا فإن دراسة موضوع الحداثة يستوجب منا العودة أولاً إلى هذا المستوى التاريخي للحداثة، حتى نتعرف على التحليلات النظرية للفيلسوف الفرنسي.

١ ـ الحداثة في التجربة الثقافية الغربية:

في تحليله لتاريخ لجنون توصل ميشيل فوكو إلى خلاصة مؤداها ان الجنون في القرن التاسع عشر قد استعاد قوته وحضوره من خلال وجوه عديدة من الفنانين والفلاسفة أمثال نيتشه وارتو ودو صاد وغويا، وأصبحت له «إمكانية تدمير العالم والإنسان على حد سواء ـ بل أصبحت تلك الصورة التي ترفض العالم وتشوه الإنسان»[١]. فلقد سمحت الحداثة بظهور اللاعقل وأشكاله التعبيرية عند هولدرلين ونرفال وغيرهما، وتضاعف عدد الكتّاب والرسامين والموسيقيين الذين غرقوا في الجنون رغم علاقتهم المعقدة باللغة والكتابة والأثر عموماً.

وإذا كان الجنون قد استعاد جزءاً من حريته وقدرته على التعبير في زمن الحرية، فذلك يعود إلى أن "العقل الغربي" أصبحت له مكانة جديدة في العصر الحديث، وهذه المكانة تم تحليلها في كتابه **الكلمات والأشياء**، باسم ابستيمه الإنسان التي تحكم عصر الحداثة، مقارنة بابستيمه التشابه لعصر النهضة، وإبستيمه التمثيل للعصر الكلاسيكي او عصر التنوير.

ان ارتباط الحداثة بالإنسان، يحيل من بين أمور أخرى إلى السؤال الرابع الذي طرحه كانط: ما هو الإنسان؟ وإلى العلوم الإنسانية التي ظهرت «يوم فرض الإنسان نفسه في الثقافة الغربية باعتباره هو من يجب التفكير به وهو من يجب ان يعرف معاً»[٢]. على ان هذه الأركيولوجيا التي بيَّنت مكانة الإنسان في العصر الحديث او في

(١) ميشيل فوكو، **تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي**، ترجمة سعيد بنكراد، المركز الثقافي العربي، بيروت ـ لبنان، ٢٠٠٦، ص ٥٣٤.

(٢) ميشيل فوكو، **الكلمات والأشياء**، ترجمة مجموعة من الأساتذة، مركز الإنماء القومي، بيروت ـ لبنان،(د. ت)، ص ٢٨٣ ـ ٢٨٤.

زمن الحداثة هي نفسها التي بيَّنت أن «الإنسان اختراع، تظهر اركيولوجيا فكرنا بسهولة حداثة عهده، وربما نهايته القريبة»[١].

تتكون هذه الإبستيمه الجديدة من مجالات ثلاثة هي: فقه اللغة، والبيولوجيا، والاقتصاد السياسي. هذه المجالات لم تنشأ على أنقاض المجالات الثلاثة السابقة أي تحليل الثروات والتاريخ الطبيعي والنحو العام، كما كان الأمر بالنسبة لتاريخ الفكر وطرقه، بل نشأت في نظر فوكو «حينما لم تكن هذه موجودة، أي في المكان الذي تركته شاغراً، في عمق الأخدود الذي كان يفصل بينهما كقطاعات نظرية ثلاثة، والذي كانت تملؤه ضوضاء الاتصال الأنطولوجي»[٢].

يعني هذا أن ابستيمه الحداثة قد نشأت على أساس القطيعة مع إبستيمه التمثيل للعصر الكلاسيكي. وبواسطة هذه القطيعة نشأت إبستيمه العصر الحديث بمجالاتها المعرفية الجديدة وهي:

أ ـ البيولوجيا: على عكس التاريخ الطبيعي الذي يقيم تصنيفاً إتصالياً بين الكائنات، فإن المفهوم المركزي في البيولوجيا هو مفهوم الحياة، الذي لم تعرفه المعرفة الكلاسيكية، وتم على يد لامارك الذي أقصى التاريخ الطبيعي لصالح البيولوجيا. فهو الذي أكد في الخطاب الذي افتتح به كتاب **النباتات الفرنسية** على وجود تعارض جذري بين منهجين في دراسة النباتات، منهج يروم تحديد الصنف مطبقاً «قواعد تحليل تسمح باكتشاف الجسم عن طريق لعبة منهجية بسيطة أساسها ثنائية الحضور والغياب(. . .) ومنهج يبغي اكتشاف علاقات التشابه الحقيقية، وذلك عن طريق الدراسة الدقيقة لتنظيم الأنواع»[٣].

يرى فوكو في هذا التمييز إيذاناً بنهاية عهد التاريخ الطبيعي وبداية لعهد البيولوجيا. والسبب في ذلك يعود إلى المعنى الجديد الذي أصبح يحمله مفهوم التنظيم، وهو المعنى الذي أعطاه كوفييه Cuvier لهذا المفهوم المركزي في البيولوجيا والذي لم «يعد مجرد مؤشر إلى فئة أو صنف من الكائنات؛ لم يبق مجرد مؤشر إلى انقطاع أو انفصال في فضاء التصنيف، بل صار إلى جانب ذلك يحدد القانون الداخلي لبعض الكائنات، ذلك القانون الذي يسمح لبنية من بنياته أن تلعب دور السمة»[٤].

وهكذا، وكنتيجة لهذا المعنى الجديد، أفلت الكائن الحي، في مرحلته الأولى، من القوانين العامة للكائن الواسع، وبذلك انحصر واستقل الكائن

(١) المصدر نفسه، ص ٣١٣.
(٢) المصدر نفسه، ص ١٨١.
(٣) المصدر نفسه، ص ١٩٩.
(٤) المصدر نفسه، ص ٢٠٠.

البيولوجي، وتأسس علم الحياة على يد كوفييه.

ب ـ الاقتصاد: مع آدم سميث وريكاردو يتغير الحقل المعرفي الذي ساد في العصر الكلاسيكي تحت إسم "تحليل الثروات" ليحل محله الاقتصاد السياسي القائم على قاعدة العمل مع الفارق بين تحليلات آدم سميث وريكاردو من حيث العلاقة بين العمل والإنتاج والندرة.

وما تجدر الإشارة إليه هو أن العمل في نظر فوكو لم يعرفه إلا الاقتصاد السياسي، كما أن الماركسية لم تحدث «على المستوى العميق للمعرفة الغربية أي شق فعلي، [فهي] في فكر القرن التاسع عشر كما السمكة في الماء: أي أنها تتوقف عن التنفس في أي موضع آخر»[1]. ولعل هذا الحكم كان السبب في الكثير من الانتقادات التي قام بها اليساريون عموماً والماركسيون خصوصاً لكتاب **الكلمات والأشياء**.

ج ـ فقه اللغة: يقول فوكو: «لم تعد اللغة تتكون من تمثيلات فحسب، وأصوات تمثل بدورها تلك التمثيلات، وتنتظم فيما بينها انتظاماً يستلزم متطلبات التفكير وأشكال تسلسله، بل أضحت إلى جانب ذلك تتكون من عناصر تمثيلية، مجتمعة في منظومة، تفرض على الأصوات والمقاطع والجذور نظاماً ليس هو نظام التمثيل»[2]. إن هذا النظام الجديد الذي يتحدث عنه فوكو هو نظام الإعراب في إطار النحو المقارن، وضمن مجال جديد هو مجال فقه اللغة. ولقد ترتب عن هذا النظام انفصال اللغة عن التمثيل.

كان التمثيل في العصر الكلاسيكي هو المحدد للنظام المعرفي واللغوي، وكان الخطاب هو المجال الذي يتحقق فيه. ولكن مع بداية العصر الحديث، وخاصة مع جهود فرانز بوب Franz Boppe، بدأ يحدث تحوّل جدي في اللغة مس الكلمة من حيث أنها لم تعد تقوم على التمثيل وإنما تقوم على ذاتها، على بنيتها الصوتية والصرفية والإعرابية، أو بتعبير آخر إنها تقوم على نظامها النحوي. يقول فوكو: «فلكي تتمكن الكلمة من التعبير عما تعبّر عنه، عليها أن تنخرط في نظام نحوي كلي يكون بالنسبة لها الأسبق والمحدد والأساس»[3]. إن هذا التحول يندرج في إطار التحول الكبير لإبستيمه العصر الحديث، تلك الإبستيمه التي قطعت مع إبستيمه العصر الكلاسيكي القائمة على التمثيل والخطاب. وهو ما يسميه فوكو بالانقلاب المعرفي

---

(١) المصدر نفسه، ص ٢٢٣.
(٢) المصدر نفسه، ص ٢٣٣.
(٣) المصدر نفسه، ص ٢٣٦.

للعصر الحديث، والذي سمح بظهور الاقتصاد السياسي والبيولوجيا وفقه اللغة.

ومن هذه المجالات الجديدة للمعرفة أو الإبستيمه الحديثة، نعني "فقه اللغة والبيولوجيا والإقتصاد السياسي" ، ظهرت العلوم الإنسانية أي: «تلك المجموعة من المعارف (لكن حتى هذه العبارة قد تكون أقوى مما يجب: لنقل بالأحرى، لنبقى من دون تحيز، هذه المجموعة من الخطابات) التي موضوعها الإنسان بما له من خاصية تجريبية»[١].

لم تعرف المعرفة الكلاسيكية مفهوم الإنسان لأن نظام التجريبية السائد كان محكوماً بمفهوم الخطاب، ولكن مع الإبستيمه الحديثة ونظامها التجريبي، ظهر مفهوم الإنسان، وعلى أساسه تظهر العلوم الإنسانية. هذه العلوم لم ترث حقلاً معيناً مرسوم المعالم بل ظهرت يوم «فرض الإنسان نفسه في الثقافة الغربية باعتباره هو من يجب التفكير فيه، وهو من يجب أن يُعرف في آن معاً»[٢].

إن هذا الظهور لم يكن خارج بعض الأسباب التاريخية، منها مثلاً ضغط المجتمع الصناعي، وميلاد علم النفس، وآثار الثورة الفرنسية على التوازنات الاجتماعية، وبروز علم الاجتماع، إضافة إلى ما طرأ على التوزيع الشامل لإبستيمه العصر الحديث، لذلك تُعتبر العلوم الإنسانية مظهراً من مظاهر «التقدم الذي حققته العقلانية التجريبية في تاريخ الثقافة الأوروبية»[٣].

وبذلك تمكنت العلوم الإنسانية من الإتصال بسائر أشكال المعرفة والعمل وفق نماذج رياضية وبيولوجية واقتصادية ولغوية أو فلسفية. من هذا الموقع والوضعية الإبستيمية، يصعب تحديد العلوم الإنسانية وتحديد موضعها وهو ما يفسر عدم ثباتها وعدم دقتها، واستنادها بشكل غير محدد إلى مجالات معرفية مختلفة، وكذلك طابعها الثانوي دوماً والمشتق بالرغم من إدعائها الشمولية. إن هذه الملامح هي التي أدت إلى تعقيد التشكيل الإبستيمولوجي الذي تقع داخله. إن هذا التعقيد يظهر أكثر في اقترابها تارة من نموذج الرياضيات أو من نموذج التأويل، ومن خضوعها ليس للإنسان فقط الذي يشكلها بل إلى الإبستيمه «العامة التي تفسح لها المكان، تستدعيها وتنشئها، سامحة لها بهذا بأن تكون الإنسان كموضوع لها»[٤].

إن هذه العلوم يظهرها التحليل الأركيولوجي على أنها تشكيلات خطابية لا يمكن

---

(١) المصدر نفسه، ص ٢٨٣.

(٢) المصدر نفسه، ص ٢٨٣ ـ ٢٨٤.

(٣) المصدر نفسه، ص ٢٨٤.

(٤) المصدر نفسه، ص ٢٩٨.

أن تكون علوماً، وما يجعلها ممكنة ليس وضعيتها العلمية، بل علاقة الجوار التي تنسجها مع البيولوجيا وفقه اللغة والاقتصاد السياسي. من هنا يرى فوكو أن لا «جدوى من القول إنها (العلوم الإنسانية) علوم خاطئة، بل هي ليست علوماً على الإطلاق، فالتشكيلات التي تحدد وضعيتها وتجذرها في الإبستيمه الحديثة تمنعها من أن تكون علوماً(. . .) لقد كونت الثقافة الغربية، تحت إسم الإنسان، كائناً يجب عليه أن يكون، لجملة أسباب مترابطة، ميداناً وضعياً للمعرفة، ومن دون أن يكون بمقدوره موضوع علم»[1].

إن هذا الموقف الجذري لفوكو من العلوم الإنسانية، مبني أساساً على وضعية العلوم الإنسانية داخل نظام معارف الإبستيمه الحديثة، والتجريبيات التي تقوم بدراسة الإنسان، من جهة العمل والحياة واللغة، حيث لم يكن الإنسان موضوع علم قط، بل ميداناً وضعياً للمعرفة. وعلى هذا الأساس تشكلت جملة من العلوم الإنسانية، منها:

١ ـ علم النفس في علاقته بالبيولوجيا والإنسان الحي.

٢ ـ علم الاجتماع في علاقته بالاقتصاد والإنسان المنتج .

٣ ـ الآداب في علاقتها باللغة والإنسان الناطق.

إضافة إلى هذه العلوم، يفرد فوكو مكاناً لعلوم إنسانية منها:

١ ـ التاريخ الذي يُعتبر علم القرن التاسع عشر، ينسج علاقة خاصة بالإنسان الحي والعامل والناطق ويحيله إلى كائن تاريخي. ومنه ظهرت التاريخية وتحليلية التناهي، مع الإشارة إلى مدرسة الحوليات الفرنسية.

٢ ـ التحليل النفسي وأهمية خطاب اللاوعي الذي يتكلم من خلال الوعي والرغبة، وجهد فرويد في تأسيس هذا المنهج.

٣ ـ الأنثروبولوجيا وعلاقتها بالتاريخية وخاصة في صورتها البنيوية، وبالثقافة الغربية وكذلك بالعقل الغربي، الذي يقيم مختلف العلاقات مع سائر المجتمعات. وأهمية عمل ليفي ستروس وخاصة ذلك التقابل الذي يقيمه بين الثقافة والطبيعة. إن التحليل النفسي والأثنولوجيا تلتقيان في نقطة اللاوعي «لا لأنهما تبلغان في الإنسان ما يقع وراء وعيه، بل لأنهما تتوجهان خارج الإنسان، نحو ما يسمح بتكوين معرفة وضعية حول ما يقع داخل قطاع الوعي أو يفلت منه»[2].

كما أنهما لا تهتمان بالإنسان، بل بما يشكل حدوده الخارجية، وبذلك يتفق

(١) المصدر نفسه، ص ٣٠٠.

(٢) المصدر نفسه، ص ٣٠١.

فوكو مع ليفي ستروس في قوله: «إنهما تذيبان الإنسان»[١]. وعليه ـ وهو الأساسي في عمل فوكو ـ ليس الإنسان «أقدم وأثبت إشكالية طرحت ذاتها على المعرفة الإنسانية. فإن اعتمدنا تعاقباً ضيقاً [في التاريخ] وتقطيعاً جغرافياً ضيقاً ـ أي الثقافة الأوروبية منذ القرن السادس عشر ـ يمكننا التأكيد أن الإنسان هو اختراع حديث فيها [...] الإنسان اختراع تظهر أركيولوجيا فكرنا بسهولة حداثة عهده، وربما نهايته القريبة»[٢].

إن هذا الاستنتاج النهائي والخطير يفرض علينا تسجيل جملة من الملاحظات منها:

١ ـ يهدف البحث الأركيولوجي إلى الكشف عن الأرضية التي تقوم عليها المعارف في مختلف الحقب، أو بتعبير آخر على الإبستيمه التي تحكم في حقبة زمنية معينة مجمل الخطابات المعرفية، وذلك بدراستها تزامنياً وفي إطار علاقاتها المختلفة، من دون الإهتمام بتحولاتها وتطوراتها أو تقدمها، بل بالوقوف على لحظات الإنفصال والقطيعة. وعليه فإذا كانت القطيعة الأولى قد أقامت الخطاب، فإن القطيعة الثانية قد أسست إمكانية ظهور الإنسان، ولكن وفي الوقت نفسه، إمكانية إختفائه. وهذه نتيجة سبق لمؤسس البنيوية كلود ليفي ستروس ان دعا اليها في كتابه **المدارات الحزينة** وذلك عندما قال إن العالم بدأ بدون الإنسان وسينتهي بدونه[٣].

٢ ـ يكشف هذا التحليل التاريخي للمعارف عن الطابع الكانطي الذي اتبعه ميشيل فوكو وذلك من خلال بحثه عن القبلي التاريخي لمختلف المعارف والعلوم، ويعبِّر عنه مفهوم الإبستيمه، لحقبة من الحقب التاريخية التي درسها. ولقد بيَّن ذلك بوضوح جورج كانغيليم.

٣ ـ ان بعض النتائج التي توصل إليها فوكو، وخاصة في قضيتي اللغة والإنسان، لا يمكن فصلهما عن أسئلة ورؤية وفلسفة نيتشه، وخاصة فكرة موت الإنسان التي تُعتبر ترديداً وصدى لمواقف نيتشه من الأخلاق والميتافيزيقا.

وفيما يتعلق بابستيمه الإنسان والحداثة، فإنها تتميز بما سماه فوكو بعودة اللغة

(١) المصدر نفسه، ص ٣٠١.

(٢) المصدر نفسه، ص ٣١٣.

(٣) Claude Lévi-Strauss, *Triste Tropique*, Paris, Ed. Plon, 1955, p. 447.

الناتجة عن جهود مالارميه ونيتشه، حيث طرحت هذه العودة مسألة علاقة اللغة بالكينونة؟ وهو ما أدى إلى حدوث نوع «من التفسخ طرأ على كينونة اللغة في أوائل القرن التاسع عشر، بعد ان انفصل قانون الخطاب عن التمثيل. لكن هذه الأسئلة غدت حتمية عندما اقتيد الفكر من جديد وبعنف، مع نيتشه ومالارميه، نحو اللغة بعينها، ونحو كينونتها الوحيدة والعصية. فينحصر الآن كل فضولنا الفكري في السؤال التالي: ما هي اللغة وكيف الالتفاف حولها لإظهارها بذاتها وبكمالها؟»[١].

والميزة الثانية للعصر الحديث، هو ان الإنسان لم يكن له وجود قبل القرن التاسع عشر، فقد «تكون "انسية" النهضة و"عقلانية" الكلاسيكيين قد أفردتا للإنسية مكاناً مميزاً في نظام الكون، لكنهما لم تفكّرا في الإنسان»[٢]. على ان مفارقة العصر الحديث تكمن في ان الإنسان ما إن ظهر حتى اختفى او كما يقول فوكو: «لم يكن هنالك وجود للإنسان قبل نهاية القرن الثامن عشر، ولا لزخم الحياة او خصوبة العمل او كثافة اللغة التاريخية. انه مجرد مخلوق حديث أبدعه العلم منذ اقل من مئتي سنة، لكنه ما لبث حتى هرم بسرعة فائقة، حتى ليتخيل المرء بسهولة انه كان منتظراً في الظلام منذ آلاف السنين اللحظة التي يعود فيها الى النور، ويعترف به بعد طول انتظار»[٣].

والميزة الثالثة لهذه الحداثة هو ظهور فكرة التناهي، يقول فوكو: «لقد تخطت ثقافتنا عتبة ما نعتبره مدخل حداثتنا، عندما انكببنا على التفكير في التناهي بارتجاع مستمر الى ذاته. فان صح، على مستوى مختلف العلوم، ان تعريف التناهي ينطلق دوماً من الإنسان الواقعي ومن الأشكال التجريبية التي يمكن تعيينها لوجوده، يبقى على المستوى الاركيولوجي الذي يكشف الأولوية التاريخية والعامة لكل معرفة ان الإنسان الحديث، ذلك الإنسان الممكن حصره ضمن وجوده الجسدي الناشط والناطق، غير ممكن الا بصفته صورة للتناهي. تستطيع الثقافة الحديثة ان تفكر في الإنسان، لأنها تفكر في المتناهي انطلاقاً من ذاته»[٤].

والميزة الرابعة لهذه الحداثة هو جمعها بين التجريبي والمتعالي، لأن الإنسان يمثل في سياق تحليلية التناهي كائناً غريباً في ازدواجيته التجريبية ـ المتعالية، حيث إننا

---

(١) ميشيل فوكو، **الكلمات والأشياء**، م. س، ص ٢٥٥.
(٢) المصدر نفسه، ص. ٢٦٤.
(٣) المصدر نفسه، ص ٢٥٧.
(٤) المصدر نفسه، ص ٢٦٤.

نتعرف فيه على ما يجعل كل معرفة ممكنة. «والسبب في ذلك ان عتبة حداثتنا لا تقع في اللحظة التي تمت فيها محاولة دراسة الإنسان بمنهجيات موضوعية، بل يوم نشأ الازدواج التجريبي ـ المتعالي، الذي سُمي إنساناً»[1]. الا انه لا يجب ان يخدعنا هذا الظهور المتألق للإنسان، ولا ان ينسينا انه لم يكن قبل هذا التاريخ إلا مجرد كائن بشري، وعلينا في نظر الفيلسوف الفرنسي ان ندرك قيمة نيتشه وكل «تلك الطاقة المزعزعة التي كانت لفكر نيتشه، والتي حفظته لنا كذلك عندما أُعلن بشكل الحدث المداهم، والوعد ـ النذير، عن ان الإنسان سيندثر ويحلّ مكانه الإنسان الأسمى. وهذا ما يعني، في فلسفة العودة، أن الإنسان قد أبيد منذ أمد بعيد، وما يزال يتابع اختفاءه، بينما فكرنا الحديث عن الإنسان واهتمامنا المفرط به وإنسانيتنا تنام بكل صفاء وهناء، فوق لاوجوده الراعد»[2].

والميزة الخامسة لهذه الحداثة هي علاقة الكوجيتو باللامفكَّر فيه. وهنا قام فوكو بعملية تحويل وتغيير في السؤال الكانطي. فاذا كان كانط قد طرح موضوع ماذا يمكنني أن أعرف؟ فان السؤال الواجب طرحه في نظره هو: كيف يمكن للإنسان ان يفكّر في اللامفكّر فيه؟ يفيد هذا السؤال نقد الكوجيتو، إنْ لم يكن التخلص منه، لأنه يؤدي في نظر فوكو الى نشوء نوع من التفكير، بعيد كل البعد عن الديكارتية وعن التحليل الكانطي. وهذا النوع من التفكير يكون مداره «كينونة الانسان، وفق ذلك البعد الذي يجعل الفكر يتوجه الى اللامفكَّر فيه ويتمفصل عليه»[3].

يتبيَّن من هذه الميزة، نقد صريح للدعامتين الفلسفيتين المؤسستين للحداثة وهما الديكارتية والكانطية، أي بعبارة أخرى للعقلانية. فإذا لم يكن الفيلسوف قد تخلص منهما فقد دعا الى نقدهما، والى ضرورة تأسيس ذلك البعد الفلسفي الذي اطلق عليه لاحقاً اسم الانطولوجيا التاريخية. من هنا تجد الانطولوجيا التاريخية أساسها الفلسفي في هذا التوجه، ويصبح الإنسان في علاقة تعامدية باللامفكَّر فيه، او كما قال: «الانسان واللامفكَّر هما على المستوى الاركيولوجي متعامدان. لم يستطع الإنسان ان يرتسم كشكل في الابستيمه، من دون ان يكتشف الفكر في الوقت عينه، في داخله وخارجه معاً، في هوامشه وفي صميم نسيجه بالذات، جانباً مظلماً وعمقاً يبدو جامداً يغرق فيه، ولامفكراً فيه يحتويه الفكر بكامله ولكنه مع ذلك يقع في الوقت ذاته في شراكه. لا يسكن اللامفكَّر فيه، تحت أي اسم كان، داخل الإنسان كطبيعة متقوقعة او كتاريخ

(١) المصدر نفسه، ص ٢٦٤.
(٢) المصدر نفسه، ص ٢٦٧.
(٣) المصدر نفسه، ص ٢٦٩.

مترسب فيه على مر الزمن، بل هو بالنسبة للإنسان، الآخر»[1]. ولهذا الآخر أسماء في الفلسفة الحديثة والمعاصرة، انه الشيء في ذاته عند كانط، واللاوعي عند شوبنهاور، والاغتراب او الاستلاب عند ماركس، والراسب او غير الفعلي عند هوسرل[2].

والميزة السادسة لابستيمه الحداثة هو تقهقر الأصل وعودته: «فلم يعد الأصل هو الذي يتيح التاريخية، بل التاريخية هي التي توحي بضرورة وجود أصل داخلي وغريب في آن معاً بالنسبة إليها: مثل قمة مخروط فرضية تتجمع فيها كل الفروقات وكل التشعبات والتقطعات، بحيث تغدو نقطة تكثيفية لا يمكنها ان تنشئ إلا نقطة هوية، وصورة محسوسة عن ذات الواحد، محتفظة مع ذلك بقدرة التفجر على ذاتها وتصبح مختلفة»[3]. من هنا يجب البحث «عن الأصل في تلك الثنية (الطية) حيث يصنع الإنسان بكل سذاجة عالماً مصنعاً منذ آلاف السنين، ويعيش في نضارة حياته الوحيدة، الحديثة والعابرة، حياة ترجع إلى التشكيلات العضوية الأولى، ويركب في عبارات لم تكن مقولة من قبل ابداً، كلمات أقدم من أية ذاكرة»[4].

والدليل على ذلك، انه مع هيغل وماركس واشبنغلر «عمّ فكر ينثني على ذاته بالحركة التي يكتمل بها... فينحني الفكر على ذاته، منيراً امتلاءه مكملاً دائرته، ليجد نفسه في كل الوجوه الغريبة التي التقى بها خلال رحلته المغامرة، راضياً في النهاية ان يتلاشى في ذات الخضم الذي انبجس منه. وبمقابل تلك العودة الكاملة، وإنْ لم تكن سعيدة، يبرز اختبار هولدرلين ونيتشه وهيدغر، حيث لا تُعطى العودة الا في تراجع الأصل الأقصى، هناك حيث أشاح الآلهة بوجوههم، وامتدت الصحراء وأقام الفن سلطان إرادته، بحيث لا نواجه هنا اكتمالاً ولا انحناء، بل بالأحرى ذلك الشرخ المستمر الذي يبرز الأصل كلما أمعن الأصل في التقهقر، فيكون الحد الأقصى في تلك الحالة هو الأقرب»[5]. يبيِّن فوكو في هذا النص مدى تفضيله للفني على العقلي ومدى ارتباطه ببعض سمات ما بعد الحداثة التي ترى الحل او البديل يكمن في الفن.

٢ ـ الحداثة وتجربة السجن والجنس:

وتناول فوكو هذه الحقبة، حقبة الحداثة او القرن التاسع عشر، عندما تناول موضوع السجن او السلطة في كتابه **المراقبة والمعاقبة، مولد السجن**، حيث رسم

(١) المصدر نفسه، ص ٢٧٠.
(٢) المصدر نفسه، ص ٢٧٠.
(٣) المصدر نفسه، ص ٢٧٢.
(٤) المصدر نفسه، ص ٢٧٣.
(٥) المصدر نفسه، ص ٢٧٥ ـ ٢٧٦.

صورة "السجن العقوبة" قائلاً: «في السنوات الاولى من القرن التاسع عشر، كان هنالك أيضاً وعي لجدته، ومع ذلك فقد بدا السجن مرتبطاً جداً، وفي العمق، بمسار المجتمع بالذات، حتى انه ألقى في النسيان كل العقوبات الأخرى التي كان مصلحو القرن الثامن عشر قد تصوروها»[1]. يقوم السجن على فكرة أساسية وهي الحرمان من الحرية ومن الوقت، ويعتبر شكلاً من اشكال تسديد الدين نحو المجتمع، وهو اقرب الى «ثكنة صارمة قليلاً، مدرسة بدون تساهل، مشغل قاتم، ولكنه في نهاية الأمر لا يختلف عنها بشيء من الناحية النوعية. هذا الأساس المزدوج: القانوني - الاقتصادي من جهة، التقني - الانضباطي من جهة أخرى، قد أظهر السجن وكأنه الشكل الأكثر مباشرة والأكثر حضارة من بين كل العقوبات»[2].

يقوم السجن بدورين متكاملين: الحرمان من الحرية وتحويل الأشخاص تقنياً. ويظهر هذا الجانب التقني في تحول السجن الى "مؤسسات كاملة وصارمة" وتتكفل «بكل أوجه الفرد وحالاته: تقويمه الجسدي، استعداده للعمل، سلوكه اليومي، موقفه الأخلاقي، كفاءته»[3].

ويعتمد السجن على تقنيات عديدة منها العزل كشرط اولي للطاعة، والعمل كعنصر للتحول والتغير. ومع الوقت تحول السجن الى آلة وإلى "مستشرف" وذلك خلال سنوات ١٨٣٠ - ١٨٤٠، حيث تم التوصل الى ضرورة بناء سجن - آلة، وتم تجسيده في "المستشرف البنتامي"، الذي أخذ شكل «نظام توثيق مفردن ودائم»[4] وهذه هي احد ملامح الحداثة المتمثل في دعوتها للفرد.

ولتحقيق هذه الغاية، كان لا بد من تحويل السجن الى مكان لإنتاج المعرفة وممارسة السلطة في الوقت نفسه. «فقد كان المطلوب، على كل حال، جعل السجن محل تكوين معرفة يجب ان تستخدم كمبدأ منظم من اجل تطبيق الإجراء الإصلاحي. ليس للسجن ان يعرف فقط أحكام القضاة، فيطبقها وفقاً للأنظمة الداخلية القائمة، بل إن عليه ان يكوّن عن المعتقل، وبصورة مستمرة، معرفة تمكن من تغير التدبير الجزائي الى عملية إصلاحية، وتجعل من العقوبة المفروضة وجوباً بفعل المخالفة عامل تغيير

---

(١) ميشيل فوكو، **المراقبة والمعاقبة، ولادة السجن**، ترجمة علي مقلد، مركز الإنماء القومي، بيروت - لبنان، ١٩٩٠، ص ٢٣٦.

(٢) المصدر نفسه، ص ٢٣٦.

(٣) المصدر نفسه، ص ٢٣٩.

(٤) المصدر نفسه، ص ٢٤٩.

في المعتقل، ونافعاً للمجتمع»[1]. وبذلك أصبح المحكوم عليه او المخالف موضع معرفة ممكنة.

على ان عصر الحداثة قد عرف تحولاً في مفهوم المخالف نفسه، ويتمثل ذلك في ظهور الجانح. «يتميز الجانح عن المخالف بواقعة ان حياته، لا فعله، هي الملائمة من اجل تمييزه. ان العملية الإصلاحية إذا أرادت ان تكون إعادة تأهيل حق، فيجب ان تشمل حياة الجانح، وان تجعل من السجن نوعاً من المسرح الاصطناعي والاكراهي حيث يجب ان يعاد النظر في هذه الحياة رأساً على عقب»[2]. لذا نجد استعمالاً مكثفاً للسير الذاتية، وتدخلاً واسعاً للطب النفسي الذي أصبح جزءاً أساسياً من خطاب العقوبة.

كما حملت الحداثة عنصراً جديداً في نظام العقوبات، ألا وهو النظام الاعتقالي، ممثلاً بسجن "الميتراي" الذي تم افتتاحه سنة ١٨٤٠. انه الشكل الانضباطي التأديبي في «حالته الأكثر زخماً، والنموذج الذي تجتمع فيه كل التقنيات الضاغطة للسلوك»[3]. ففي هذا المعتقل يوجد شيء من الدير والسجن والمدرسة والمعسكر، ويعتمد في تقويمه على أشكال من الرقابة كالطب والتربية والتوجيه الديني.

لذلك ينتقد فوكو كل مزاعم الحداثة وخاصة مزاعم النزعة الإنسانية، كما ينتقد ظهور العلوم الإنسانية ويربطها بميلاد السجن، يقول: «فالإصلاحية لم تكن تحمل مجرد مشروع يبحث عن ضمانته في "الإنسانية" او عن أساساته في "علم"، بل هي تقنية تعلم وتنقل، وتخضع لقواعد عامة(. . .) وقد حدث ان حدد مؤرخو العلوم الإنسانية، في تلك الحقبة، تاريخ ولادة علم النفس العلمي: فإن ويبر لكي يقيس الأحاسيس، كان قد بدأ يستخدم فرجاره الصغير في السنوات ذاتها»[4].

يعتبر النظام الاعتقالي تجسيداً لعلاقات السلطة ـ المعرفة، بحيث تمكِّن من «إحاطة حقيقية بالجسم ووضعه بصورة دائمة تحت المراقبة. وهو، من حيث خصائصه الضمنية، جهاز العقاب الأكثر انسجاماً مع سياسة السلطة الجديدة، وهو الأداة من اجل تشكيل المعرفة التي تحتاجها هذه السياسة بالذات»[5]. وتعتبر هذه التحليلات بمثابة مقدمة لمفهومه عن السلطة، لأنه بيَّن ان السلطة لا تعني مركز السلطة، بل شبكة متعددة من عناصر متنوعة؛ إنها «توزيع استراتيجي لعناصر طبيعية

---

(١) المصدر نفسه، ص ٢٤٩.
(٢) المصدر نفسه، ص ٢٥٠.
(٣) المصدر نفسه، ص ٢٩٠.
(٤) المصدر نفسه، ص ٢٩٢.
(٥) المصدر نفسه، ص ٢٩٩.

وذات مستوى متنوع»[1].

ان هذا المفهوم الأولي للسلطة سيتم تطويره في كتابه **إرادة المعرفة**. حيث خص العصر الحديث بجملة من التحليلات المتعلقة بالجنس. يقول فوكو: «إن مجتمع القرن التاسع عشر "البورجوازي"، هو مجتمع الانحراف المفجر والمتفجر.(..) مجتمعنا منحرف، لا لأنه افسح مجالاً، رغماً عنه، لبرعمة منحرفة، ولباثولوجيا مديدة للغريزة الجنسية، بل لكونه أراد ان يرفع سداً قوياً وشاملاً في وجه الجنسانية. فكان المقصود هو نوع من السلطة التي جعلها المجتمع تمارس على الجسد وعلى الجنس. وهذه السلطة لم تتخذ شكل القانون ولا شكل النتائج التي تنشأ عن المحظور، إنما هي تعمل بالعكس عبر تخفيف الجنسانيات الغريبة. انها تعين حدوداً للجنسانية، بل تمدد أشكالها المختلفة بملاحقتها وفقاً لخطوط اختراق لامحدود. السلطة لا تستبعد الجنسانية، بل تدخلها الى الجسد كطريقة لتمييز الأفراد. لا تحاول تجنبها، بل تجذب انواعها المختلفة بواسطة لوالب حيث تتقوى السلطة واللذة»[2].

يقوم هذا التحليل على فكرة استبعاد فرضية القمع، او كما يقول: «ينبغي اذن، دون شك، ان نتخلى عن الفرضية التي تزعم ان المجتمعات الحديثة بدأت عهد قمع متزايد للجنس. . ليس فقط اننا نشهد تفجراً ظاهراً للجنسانيات الشاذة. إنما خصوصاً - وهذه هي النقطة المهمة - فإن ثمة جاهزية مختلفة عن القانون، حتى لو كانت تعتمد محلياً على إجرائية منعية، غدت تؤمن بواسطة شبكة آليات مترابطة تكاثر ملذات معينة، ومضاعفة جنسانيات متنافرة»[3].

لقد أسس العصر الحديث، على عكس المجتمعات الشرقية القائمة على الشبقية، علماً للجنس، بل وأكثر من هذا، لقد اقام جاهزية جنسانية: «في بداية القرن التاسع عشر ظهرت تكنولوجيا الجنس الطبية»[4]، التي تقوم على آليات مختلفة وإجراءات متعددة وطرق مختلفة وقواعد متنوعة. ولقد بيَّنت «البورجوازية القيمة السياسية العالمية لجسدها وأحاسيسها وملذاتها وصحتها وبقائها، في هذا الاستثمار لجنسها الخاص بواسطة تكنولوجيا سلطوية ومعرفية ابتكرتها هي نفسها»[5]. وكان

---

(١) المصدر نفسه، ص ٣٠١.

(٢) ميشيل فوكو، **إرادة المعرفة**، ترجمة جورج ابي صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت - لبنان، (د. ت)، ص ٦٣.

(٣) المصدر نفسه، ص ٦٥.

(٤) المصدر نفسه، ص ١٢٥.

(٥) المصدر نفسه، ص ١٢٨.

«لا بد من ربط تثمين الجسد بسياق نمو السيطرة البورجوازية على الجسد»[١]. وإنه «في غضون القرن التاسع عشر، حصل تعميم لجاهزية الجنسانية انطلاقاً من مركز سيطرة معينة. وفي النهاية، تزود الجسم الاجتماعي بأسره بـ"بجسد جنسي" ولو بطريقة ووسائل مختلفة»[٢].

لقد مرت هذه السلطة حول الجنس بمراحل عدة، منها المرحلة الأبوية القديمة التي تقوم على علاقة الدم، ثم منذ القرن التاسع عشر ظهرت سلطة الحياة، او السلطة الحيوية القائمة في جزء منها على الجنسانية. وفي تقدير ميشيل فوكو فإن هنالك سلطتين ظهرتا ابتداء من القرن السابع عشر، وهما: السياسة التشريحية للجسم البشري، والسياسة الحيوية. إن هاتين السلطتين مترابطتان وترابطهما لا يتم «على مستوى خطاب نظري، بل في شكل ترتيبات حسية سوف تكوّن التكنولوجيا الكبرى للسلطة في القرن التاسع عشر. سيكون جهاز الجنسانية أحد هذه الترتيبات، وأحد أكثرها أهمية»[٣].

ولأول مرة في التاريخ ينعكس الشأن البيولوجي في الشان السياسي، والذي أدى إلى ظهور ما سماه بالسلطة الحيوية. يقول فوكو: إن «ما يمكن تسميته "عتبة الحداثة البيولوجية" لمجتمع معين، يتحدد حين يدخل الجنس البشري كرهان في استراتيجياته السياسية الخاصة. طوال آلاف السنين، ظل الإنسان على ما كان عليه بالنسبة لأرسطو: حيواناً حيناً وفوق ذلك قادراً على ان يكون له وجود سياسي، أما الإنسان الحديث فهو حيوان تدخل حياته ككائن حي في صلب سياسته»[٤]. وعلى هذا الأساس تتضافر المعرفة والسلطة لتؤدي الى قيام مجتمع انضباطي كما بيّنه في **المراقبة والمعاقبة**، على ان هذا المجتمع الانضباطي يلقى مقاومة شديدة، وهو ما يسمح لظهور الذات من جديد، سواء في إطار مقوماتها السياسية او في أشكالها الجمالية والأخلاقية التي دعا إليها الفيلسوف الفرنسي في أعماله الأخيرة[٥].

يقول فوكو: «إن إحدى الظواهر الأساسية في القرن التاسع عشر هي ما يمكن تسميته باهتمام السلطة بالحياة، او بتعبير آخر، اهتمام السلطة بالإنسان بوصفه كائناً حياً، أي حدوث نوع من الدولنة للبيولوجي، او على الأقل حدوث اتجاه لما يمكن ان

(١) المصدر نفسه، ص ١٣٠.
(٢) المصدر نفسه، ص ١٣٢.
(٣) المصدر نفسه، ص ١٤٢.
(٤) المصدر نفسه، ص ١٤٥.
(٥) المصدر نفسه، ص ١٤٦.

نسميه بدولنة البيولوجي»[1]. وللسياسة الحيوية طبعاً علاقة بالسكان، ولذا أصبح السكان مشكلة سياسية وعلمية في الوقت نفسه، مشكلة بيولوجية ومشكلة سلطوية[2]. ومن هذا المنظور ظهر الاهتمام بالجنسانية، وأصبح الطب «معرفة ـ سلطة يعمل على الجسد وعلى السكان، على الكائن الحي وعلى العمليات البيولوجية، وله آثار انضباطية وتنظيمية»[3]. وبذلك أصبح مجتمع الحداثة هو مجتمع المعيار، ومنه برزت العنصرية والاستعمار[4]. ولقد اتخذت العنصرية شكلين رهيبين هما الفاشية والنازية، اما الاستعمار فكان نظاماً قائماً بذاته مارسه مجتمع الحداثة باسم قيم الحداثة والتنوير.

ونتيجة لكل هذه الخصائص فإن الحداثة قد أجرت قطيعة مع العصر الكلاسيكي باسم الإنسان، وان هذا الإنسان سيعرف مآلاً جديداً دلت عليه عبارته المشهورة "موت الإنسان"[5].

ثانياً ـ في الحداثة الجمالية

يظهر اهتمام فوكو بالحداثة الجمالية في دراسته لأعمال الرسام مانيه Manet والشاعر بودلير. ويمثل الرسام مانيه في تاريخ الفن ، وفي فن القرن التاسع عشر، الرسام الذي غيّر وحوّل وبدّل تقنيات وأنماط التصوير الفني، بطريقة وكيفية جعلت من ظهور الحركة الانطباعية impressionnisme أمراً ممكناً.

مما لا شك فيه ان هذه الحركة قد احتلت الريادة في تاريخ الفن طوال فترة القرن التاسع عشر. ويعتبر مانيه من الناحية التاريخية المقدمة الفنية للحركة الانطباعية، ولكن ليس هذا هو الجانب الذي اهتم به فوكو ، لأنه يعتقد ان مانيه لم يكن فقط وراء ظهور الانطباعية، وإنما كان وراء كل أشكال الرسم التي ظهرت في القرن العشرين، مما يبيّن الدور الكبير الذي قام به هذا الفنان.

وبلغة الفيلسوف، فلقد أحدث مانيه قطيعة في العمل الفني. واذا كان من الصعب

(١) ميشيل فوكو، **يجب الدفاع عن المجتمع**، ترجمة الزواوي بغوره، دار الطليعة بيروت ـ لبنان، ٢٠٠٣، ص ٢٣٣.

(٢) المصدر نفسه، ص ٢٣٨.

(٣) المصدر نفسه، ص ٢٤٣.

(٤) المصدر نفسه، ص ٢٤٩.

(٥) Michel Foucault, *Dits et écrit*, tome 1, op. cit., pp. 501 - 502.

تحديد هذه القطيعة مثلما يصعب تحديد ظهور الانطباعية، فإن الأمر الذي لا شك فيه هو ان مانيه قد أَدخل تقنيات جديدة في اللون، وخاصة الاستعمال شبه الخالص للألوان، وأشكال الإضاءة التي لا تشبه الرسم السابق. هذا في ما تعلق بدوره بالنسبة إلى الانطباعية. اما مساهمته إزاء التطورات الفنية الأخرى التي أعقبت الانطباعية، فإن دور مانيه يظهر، على ما يرى الفيلسوف الفرنسي، في عدة جوانب منها:

ـ إن مانيه هو الأول في تاريخ الفن الغربي، او على الأقل منذ عصر النهضة، الذي سمح لنفسه بأن يتلاعب بما يصوره داخل اللوحة، وان يتلاعب بالمقادير المادية للفضاء او الحيز الذي يرسم فيه، وذلك وفقاً لطريقة معينة. فماذا يعني ذلك؟ في تقدير فوكو، كان الفن وبشكل خاص الرسم منذ القرن الخامس عشر الميلادي، يقوم بدور أساسي وهو انه يحاول ان ينسينا من خلال القناع والتهرب، بأن الرسم مرسوم او موقع في قطعة من حيز، كأن تكون حائطاً في ما تعلق بالمنمنمات، او لوحة خشبية او قطعة ورقية او قماش. لقد كان الفن يحاول ان ينسينا بأن الرسم موضوع على هذا الحيز او على شكل هندسي إن كان مربعاً او مستطيلاً. كما حاول الرسم قدر الإمكان ان يصور الإضاءة الداخلية او الخارجية للوحة، إضاءة نابعة او صادرة من عمق اللوحة او من يمينها اويسارها، من اجل ان ننسى الضوء الحقيقي او الواقعي. كما حاول الفن، ثالثاً، ان ينسينا انه قطعة من حيز او مكان حيث يمكن للمتفرج ان ينتقل، وان يغير من موقعه، وبالتالي يمكن للمتفرج ان يتخذ زاوية نظر معينة، لقد كان الفن والرسم تحديداً يشترط مكاناً مثالياً او نموذجياً للصورة، التي تمكننا وفي الوقت نفسه تلزمنا برؤية اللوحة.

ـ ان هذه المحاولات، محاولات نسيان ان العمل الفني قطعة وان ضوءه غير الضوء الحقيقي وان هنالك موقعاً مثالياً للرؤية. وهذا النسيان ينجزه فعل التصوير، تصوير اللوحة، لأن اللوحة تصور دائماً حيزاً عميقاً ومضاء بواسطة إضاءة أرضية نراها كمشهد انطلاقاً من زاوية او مكان معين. هذه هي أشكال النسيان والتهرب والتغطية والوهم التي قام بها ومارسها الرسم التصويري في الغرب منذ عصر النهضة.

ـ ما فعله مانيه هو انه بيَّن من خلال لوحاته المختلفة ما تم تصويره في اللوحة، أي مكوناتها وخصائصها وحدودها المادية، كالمساحة الهندسية المستطيلة او المربعة، والمحاور الكبرى الأفقية والعمودية، والإضاءة الحقيقية للوحة، وإمكانية ان ينظر إليها المشاهد في أي اتجاه كان. ان لوحات مانيه تعبّر عن هذا التصوير، أو كما قال فوكو: «ان مانيه أبدع اللوحة ـ الموضوع او اللوحة ـ الشيء، بوصفها مادية شيء ملون تضيئه

إضاءة خارجية، يحوم حولها المشاهد»[١]. ان إبداع هذه اللوحة ـ الموضوع هو في تقدير الفيلسوف الفرنسي اكبر مساهمة قام بها الرسام، لذلك لا يتردد في وصفه بأنه احدث انقلاباً ابعد من التحضير للحركة الانطباعية، وهو اكبر انقلاب عرفه التاريخ الغربي منذ عصر النهضة وما تزال آثاره قائمة إلى اليوم.

إذا كان ميشيل فوكو قد قرأ أعمال الرسام مانيه ضمن تحليله لإبستميه العصر الحديث، وركَّز تحديداً على الجوانب الفنية الخالصة لهذا الرسام، وعلى مساهمته في تأسيس الفن الحديث، فإن ما قدمه من أفكار حول الشاعر بودلير ضمن قراءته الثانية لنص التنوير الكانطي تعد في نظرنا بمثابة المفهوم والموقف الجمالي للانطولوجيا التاريخية.

ذلك ان الحداثة في نظر ميشيل فوكو مرتبطة، اسماً ومعنى وتاريخاً، بالشاعر والناقد بودلير، وبالتالي فانه لا يمكن الحديث عن الحداثة من دون الحديث عن بودلير. فمع "رسام الحياة الحديثة" أصبحت الحداثة توجهاً وموقفاً، وهو تصور قريب من تصور كانط للتنوير. وهذا ما بيَّنه في القراءة الثانية لنص التنوير الكانطي، مما يؤكد ان هذه القراءة تأتي ضمن سياق المشروع الذي كان سيجمع ميشيل فوكو بالفيلسوف الالماني هابرماس والفلاسفة الأمريكان. وليس من باب الصدفة ان يلجأ فوكو الى استعمال مصطلحي "ما قبل الحداثة" و"ما بعد الحداثة" لتعيين موضوع الحداثة والحداثة الفنية وعلاقتها بالتنوير. فإذا كان قد أكد على فكرته في الدعوة الى عدم تحديد الحداثة بوصفها حقبة او مجموعة من الخصائص والمميزات، فإنه عبَّر عن ذلك بضرورة عدم تحديد الحداثة بمرحلة سابقة عليها هي ما قبل الحداثة، وبمرحلة لاحقة بها هي ما بعد الحداثة، الأولى ساذجة وعتيقة، والثانية غامضة ومقلقة، ومن هنا التساؤل ان كانت الحداثة تمثل استمراراً واتصالاً ام قطيعة وانفصالاً مع التنوير[٢].

ان العودة إلى كانط، والى نص التنوير، قد مكنت صاحب الانطولوجيا التاريخية من تحديد الحداثة باعتبارها موقفاً، او توجهاً، او خُلقاً. ويقصد فوكو بالموقف او الخُلق، نوعاً من العلاقة مع الحاضر، ونوعاً من الاختيار الذي نقوم به، وطريقة في التفكير والشعور، وطريقة في الفعل والتصرف والسلوك، تتميز بانتمائها وتظهر في شكل مهمة. وهنا يستعمل فوكو الكلمة اليونانية ethos، أي الخلق، كما سبق وذكرنا. وعليه فإن الحداثة ليست حقبة ولا خصائص، بل موقف وخلق، وهي في حالة نزاع

---

(١) Michel Foucault, «La peinture de Manet», in, *Les Cahiers de Tunisie*, nº 149 - 150, 1989, p. 64.

(٢) Michel Foucault, *Dits et écrit*, Ed. Gallimard, tome 4, Paris, 1994, p. 568.

او صراع مع مواقف مضادة للحداثة contre modernité[١].

وفي هذا السياق قدم ميشيل فوكو جملة من الخصائص والمميزات لهذا الموقف او الخلق، وذلك من خلال تحليله لعمل شاعر الحداثة بودلير بما هو "رسام الحياة المعاصرة"[٢]، وهذا هو الجزء الجديد من هذه القراءة، وبه استكمل قراءته للتنوير والحداثة، بما انه أضاف لها الجانب الفني والجمالي، وأكد في هذا السياق على النقاط الآتية التي سبق وأن ألمحنا إليها:

١ ـ إذا كانت الحداثة تتميز بوعيها بالقطيعة مع التراث، وشعورها بالجديد، وهو ما حاول بودلير ان يقوله عندما وصفها بالعابر والعرضي، فان فوكو يرى ان بودلير لا يقبل بهذا الوصف لحركة الحداثة، وإنما يطالبنا بموقف من هذه الحركة، موقف إرادي وصعب، لأنه يقتضي تعيين شيء او معلم ابدي ضمن هذه الحركة العابرة والهاربة والعرضية. ذلك ان الحداثة تتميز وتختلف عن "التقليعة" او "الموضة" la mode، وهذا الموقف يحتم علينا ان نعيِّن ما هو بطولي héroïque في اللحظة الحاضرة والآنية، وبذلك تكون الحداثة نوعاً من إرادة الإمساك او القبض او تعيين العنصر البطولي في هذا الحاضر.

٢ ـ لا يتعلق الأمر في الحداثة بتقديس اللحظة العابرة وتحويلها إلى لحظة أبدية، وإنما يتعلق الأمر بتحويل الواقع من خلال الحقيقة وفعل الحرية والخيال. لان الحداثة عند بودلير، فيما يذهب الى ذلك ميشيل فوكو، هي تمرين ودراسة تعتني بقوة بالواقع. يظهر ذلك في مجابهة الشاعر للواقع وبممارسته الحرة، التي تتميز في الآن نفسه بكونها واقعية وغير واقعية، لأنها تؤدي إلى تجاوز الواقع.

٣ ـ ليست الحداثة عند بودلير علاقة مع الحاضر فقط، وإنما هي علاقة مع الذات أيضاً[٣]. ولا شك في أن هذا هو المعنى الذي اشتقه من نص التنوير لكانط كذلك، بما انه يرى في ذلك النص إحالة إلى الحاضر وإلى علاقة الفيلسوف بهذا الحاضر. على ان فوكو بيَّن هذه المرة أن العلاقة مع الذات ليست من نوع الكشف عن الذات وأسرارها وحقيقتها، وإنما عن إبداع المرء نفسه، وهو ما يفيد ان الحداثة تقتضي تكوين وتشكيل الذات[٤]. وهنا، يقوم صاحب الانطولوجيا التاريخية بتأكيد ما توصل إليه في بحوثه عن الأخلاق وخاصة في **استعمال اللذات**، **والاهتمام بالذات**، حيث بيَّن ان الذات شكل يتكون من خلال التجارب.

---

(١) *Ibid.*, p. 568.

(٢) *Ibid.*, p. 569.

(٣) *Ibid.*, p. 570.

(٤) *Ibid.*, p. 571.

ومن الناحية الجمالية، قام بتطوير فكرة فن الوجود او الحياة، ودعا إلى ضرورة ان نجعل من ذواتنا أثاراً فنّية، وذلك ضمن تحليله لجماليات الوجود[١].

٤ - يرى ميشيل فوكو ان بودلير لا يذهب إلى ان هذا التحويل وتشكيل الذات، يحدث في الواقع وفي المجتمع وفي السياسة، بغرض التغيير والتحويل، وإنما يحدث في مجال معين ألا وهو الفن[٢].

كل هذه الخصائص والمميزات بيَّنها ميشيل فوكو من خلال دراسته لبودلير ولمفهومه للحداثة ضمن دراسته لنص كانط: **ما هو التنوير**؟ مؤكداً على «ان الحداثة هي الحاضر، ولكن ليس الحاضر الزائل والمنتهي، وإنما الحاضر الذي يحمل عنصر الدوام والأبدية، وهو ما يشكل الطبيعة الخاصة للحداثة»[٣].

ليست الحداثة ما هو انتقالي وما هو جديد وما هو هارب، ليست هي الموضة والتقليعة؛ إنها نوع من المثال والأبدية. ولقد تم تعيينها فنياً بالفعل البطولي المعطى للحظة الحاضرة، وهو ما بيَّنه بودلير في نصه، الذي يسخر فيه من تقليد القدماء، ويسخر من الموضة على السواء.

ذلك لأن رسام الحياة الحديثة يترجم ما هو أساسي وأبدي وبطولي. وان موقف الفنان لا يشبه موقف المتسكع، لأن المتسكع يهتم بما هو سريع وزائل، اما الفنان فهو الذي يجعل من الحاضر حاضراً، أي يجعله حداثياً. وما يقيم الحداثة بحسب بودلير، كما يرى ذلك فوكو ، هو تداخل الشعري في التاريخي والأبدي في الانتقالي. ويُعتبر الرسام قسطنطين غاي مثالاً للحداثة الجمالية، بما ان عمله يُفهم على انه تحويل وتغيير للواقع، وتثبيت مثالي للواقع في الخيال.

وبذلك أصبح بودلير عند فوكو مثالاً للموقف من الحاضر، يسمح بتأسيس الخصوصية الإبداعية للموقف الجمالي، وذلك بسبب القوة الخيالية. وهو ما يؤكد سلطة الخيال في الحداثة الفنية. كما ان الفن الحديث، في نظر فوكو ، يؤكد على ضرورة الاهتمام بالذات، وهو ما يطرح المسالة الأخلاقية في الحداثة. يظهر هذا في اهتمام الفنان بذاته، وهو ما أدى بفوكو إلى اعتماد صيغة أسلبة الوجود او جعل الحياة

---

(١) *Ibid.*, p. 730.

(٢) *Ibid.*, p. 571.

(٣) Fabienne Brugere, «Foucault et Baudelaire. L'enjeu de la modernité», in, *Lectures de Michel Foucault sur les dits et écrits*, volume 3, textes réunie par Pierre-François Moreau, ENS Editions, 2003, p. 86.

أثراً فنياً او ما أسماه جماليات الوجود، وهو ما يمثله في حالة بودلير "الداندي"، أي المتأنق او المهتم بذاته اهتماماً زائداً.

ان الحداثة الفنية كما بلورها بودلير، تجعل الفن في أزمة دائمة، لأنه في مواجهة دائمة مع الحاضر، ولأنه يطالب الفنان بتعيين الجمالية الهاربة، وذلك بفعل بطولي او بنوع من البطولة والبسالة والنبوغ والسمو. وهو موقف قريب من كانط الذي يؤكد على ضرورة الفعل الحر، في ما يتعلق بالاستعمالين الخاص والعام للعقل.

ثالثاً ـ الحداثة الفلسفية

ان تحليل فوكو للعصر الحديث باسم الإنسان، سواء بظهور العلوم الإنسانية او بظهور السجن او الجنسانية او النظرية العنصرية او الاستعمار، يطرح سؤالاً أساسياً عن الموقف الفلسفي لفوكو من الحداثة: كيف نفهم ارتباط تلك التحليلات بوجهين فلسفيين متعارضين ألا وهما كانط ونيتشه؟[(١)]

يعكس كتاب **الكلمات والأشياء** اهتماماً خاصاً بكانط ونيتشه مقارنة بعديد الفلاسفة الذين درسهم فوكو في هذا الكتاب. ولعل في هذا الجمع بين الفيلسوفين المختلفين اختلافاً شديداً، ما يجعل من تعيين موقف فوكو من الحداثة أمراً في غاية الصعوبة.

وإذا كانت علاقة فوكو بنيتشه واضحة وبيّنة وتوقف عندها أكثر من دارس، فإن علاقته بكانط تحتاج على الأقل إلى توضيح أمر أساسي، وهو ان فوكو على علاقة بكانط منذ ان نشر كتابه **تاريخ الجنون**. فمن المعلوم ان أطروحته المتممة للدكتوراه كانت، كما اشرنا الى ذلك، حول كتاب كانط **الانتروبولوجيا البرغماتية**، ترجمة وتقديماً[(٢)]. كما بيَّن مكانته في العصر الحديث، بحيث رأى في كانط نقطة تقاطع بين حداثتين مختلفتين: حداثة علمية ابستمولوجية واخرى انطولوجية وجودية، وقد انحاز الى الثانية على حساب الاولى. أو بتعبيره، فإن كانط يشكّل لغزاً فلسفياً، لأنه يمثل نقطة تمركز كثيفة للحداثة ذاتها في شكلها الابستيمي والوجودي. وهذان الشكلان حللهما فوكو بشكل مفصل في كتاب **الكلمات والأشياء** وفي نص **ما التنوير؟** حيث بيَّن

---

(١) Michel Foucault, *Dits et écrits*, tome 1, p. 546.

(٢) انظر: الزواوي بغوره، «مكانة الانطولوجيا التاريخية من الفلسفة الكانطية»، **المجلة العربية للعلوم الإنسانية**، العدد ٩٣، ٢٠٠٦.

الأساس الاركيولوجي للاولى، وحلل الأساس الانطولوجي للثانية، وكنا قد بيّنا ذلك في الفصلين السادس والسابع.

تختلف قراءة فوكو لكانط في علاقته بالحداثة عن قراءة هيدغر الذي يرى ان كانط باعث الحداثة الفلسفية، من خلال موضوع تناهي الإنسان. اما فوكو فيرى في كانط حدثاً خطابياً مرتبطاً بابستيمه العصر الحديث[١]. ذلك ان تجريبية العصر الحديث المشكّلة من فقه اللغة والاقتصاد السياسي وعلوم الأحياء وجدت طابعها الترنسندنتالي في المساهمة الكانطية. وبذلك مثّلت الكانطية نهاية إبستيمه التمثيل، وبداية لإبستيمه الإنسان، ابستيمه الحداثة، بما ان كانط هو الذي طرح سؤال الإنسان، او ما هو الإنسان؟ وهو السؤال الرابع من أسئلته المشهورة. وبذلك يؤكد فوكو على ما سبق وان بيَّنه في أطروحته المتممة حول انتروبولوجيا كانط، حيث بيَّن فيها ان حداثتنا انبثقت من المعيار الفلسفي للانسان[٢]. كما تظهر هذه الحداثة في جمعها بين التجريبي والمتعالي بوصفهما أساس حداثتنا.

ولكن المشكلة المطروحة في هذا التحليل هي ان فوكو ينتقد، على غرار نيتشه، حضور الإنسان في الحداثة ويعتبره آيلاً للزوال. كما انتقد الحداثة الابستيمية لكانط، تلك الحداثة التي كانت وراء ميلاد الإنسان. وللخروج من هذه المشكلة أوجد فوكو تمييزاً بين فلسفة الحقيقة وفلسفة الوجود، ليرتبط بالحداثة الانطولوجية لكانط، تلك الحداثة التي جعلت مهمة الفلسفة تشخيص الحاضر. ويعتبر كانط في نظر فوكو مؤسس هذه الحداثة، الحداثة بوصفها موقفاً من الحاضر، مميِّزاً بين مفهوم الحاضر عند كل من ديكارت وأفلاطون والقديس أوغسطين وفيكو، لأن الحاضر عند كانط يتم تحليله كما هو وبالنظر إلى الاختلاف الذي يحدثه او الجديد الذي يحمله، طارحاً هنا سؤالاً أساسياً وهو: ما هو الاختلاف الذي أحدثه حاضرنا بماضينا، وماذا يجري ويحدث الآن؟ للإجابة عن هذا السؤال وجب تحليل العنصر المميز في الحاضر الذي ننتمي إليه، وبالتالي يصبح الحاضر مجالاً لانطولوجيا الحداثة.

على ان هنالك وجهاً آخر لمسألة الحداثة عند فوكو لم نلتف اليه بعد، ونقصد بذلك تحليله للقرن التاسع عشر باعتباره القرن الذي ظهرت فيه الحداثة. ومما لا شك فيه ان القرن التاسع عشر عند فوكو يعتبر قرناً مهماً لأنه القرن الذي لم نخرج منه بعد

---

(١) Guillaume le Blanc, «Le conflit des modernités selon Foucault», in, *Magazine littéraire*, nº 309, Avril 1993, ,p. 57.

(٢) *Ibid.*, p. 57.

في تقديره، لكن هذا القرن الذي سمي بقرن الحداثة، لا يسميه كذلك فوكو، وكأنه يجد حرجاً في استعمال صفة الحداثة، في حين انه لا يتردد في وصف القرون السابقة له بالكلاسيكية ويقول بالعصر الكلاسيكي وابستميه العصر الكلاسيكي.

من هنا يرى بعض الدارسين ان مفهوم الحداثة يؤدي دوراً ملتبساً في مشروع الفيلسوف الاركيولوجي ـ الجينيالوجي، وان هنالك نوعاً من الرقابة الذاتية يمارسها فوكو في استعمال مصطلح الحداثة، وهو ما منعه من استعماله منهجياً. لا شك في ان القارئ لأعمال فوكو يدرك بيسر الاستعمال غير المتوازن بين الكلاسيكي والحديث، مع انه قد يلجأ إلى استعمال صفة "الحديث" عندما يكون ذلك ضرورياً كحديثه عن كانط على سبيل المثال. بل إننا نجده يستعمل عبارات من نوع «ليل المجنون الحديث»، «هذا لا يعني ان الجنون هي اللغة الوحيد المشتركة للأثر وللعالم الحديث» في: **تاريخ الجنون**، أو «الفكر الحديث» و«الثقافة الحديثة» و«الكوجيتو الحديث» و«الابستيمه الحديثة» و«نمط الوجود الحديث للفكر» وكل هذه العبارات اُستعملها في: **الكلمات والاشياء**. كما استعمل «الروح الحديثة» في: **المراقبة والمعاقبة**، او عبارة «الحقل النظري الحديث» في **أركيولوجيا المعرفة**، او «ما هو خاص بالمجتمعات الحديثة» في: **إرادة المعرفة**.

لا يناقش فوكو علاقة العصر الكلاسيكي بالعصر الحديث بقدر ما يبيّن كيف ظهر الإنسان في العصر الحديث. يقول: «ان عتبة حداثتنا لا تتأسس في اللحظة التي أردنا فيها ان نطبِّق على الإنسان مناهج موضوعية، وإنما في اليوم الذي تشكل فيه الزوج التجريبي ـ المتعالي الذي سميناه الانسان»[١].

لا شك في ان كلمة الحداثة واضحة في هذا الاستعمال، إلا انها مستعملة بشكل ملتبس وسلبي[٢]. ففي تلك الصياغة التي أوردناها، نجد ان الحداثة قد سحب منها ما اعتبر ميزتها وهو العلم، وهنا المناهج الموضوعية، ليحملها صفة التجريبي والمتعالي. ان هذا الجانب السلبي من الاستعمال يعود الى موقف الفيلسوف مما تمثله هذه الابستيمه، أعني الإنسان وموقف الفيلسوف منه. فإلى أي شيء يعود تردد وغموض وسلبية هذا الفيلسوف من استعمال الحداثة؟

---

(١) Michel Foucault, *Les Mots et les choses*, op. cit., p. 329.

(٢) Shiguehiko Hasumi, «Foucault et le XIX siècle», in, *Magazine littéraire*, n° 325, Octobre 1994, p. 26.

يرى احد الباحثين[1]، ان الأمر يعود إلى ضعف إمكانيات الفيلسوف في التحليل، مقارنة بقدرته على تحليل العصر الكلاسيكي، مجال اهتمامه الرئيسي، وعدم قدرته على التأكيد على ما سيصير إليه الإنسان، إذ إن عديد الأسئلة التي طرحها في الحقبة الحديثة حول الإنسان تركها مفتوحة ومن دون إجابة، فلقد بيّن المقدمات وترك النتائج، وهذا ما يقوله فوكو حرفياً: «لا أحد يمكنه أن يقول لنا سلفاً جهة المسار أو وجهة الطريق»[2].

وقد لا يعود هذا العجز إلى قلّة في الذكاء او نقص في المنهج، وإنما إلى وعي تاريخي، او اختيار نظري. ذلك انه وبحسب الفيلسوف الفرنسي، فإننا لا نزال نعيش تحت تأثير العصر الحديث، وبالتالي فإن الأمور لا تزال في مرحلة النمو والتحول والتغير. وبتعبير آخر، فإن الحداثة لا تزال تشكل جزءاً منا، وبالتالي من الصعب معرفة نهايتها وبالتالي إصدار حكم عليها. إننا لا نزال نعيش في الحداثة، وبالتالي يلفّنا قليل أو كثير من الجهل حولها، لهذا اتخذ فوكو من الفلسفة كتشخيص للحاضر وسيلة لمعرفة هذه الحداثة المنفلتة دائماً.

على ان هنالك من يرى في هذا الموقف غير القادر على تعيين التقدم الإنساني الحاصل في التاريخ بأنه موقف "عدمي" خاصة اذا ما استحضرنا الصورة التي رسمها فوكو للمجتمع الحديث في **المراقبة والمعاقبة** حيث اعتبره (المجتمع البنوبتيكي، المشتمل) بمثابة مجتمع الرقابة والإخضاع وليس مجتمع الحرية والانفتاح[3].

وإذا كان فوكو قد وجد صعوبة في تعيين الحداثة، فإن موضوع ما بعد الحداثة لا يمكن طرحه، بما اننا لا نزال مرتبطين بالحداثة او بالقرن التاسع عشر، وبالتالي لا وجود، عند صاحب الاركيولوجيا، لأية قطيعة بين الحداثة وما بعد الحداثة، كما يدّعي فلاسفة ما بعد الحداثة، لأننا باختصار لا نزال في زمن الحداثة منذ القطيعة مع العصر الكلاسيكي[4]. وعليه فإن ما بعد الحداثة موضوع خاطئ، وبالتالي فإن الانطولوجيا التاريخية رغم ما يجمعها من سمات مع ما بعد الحداثة إلا انها تختلف عنها اختلافاً كلياً.

ان عدم استعمال ميشيل فوكو لمصطلح الحداثة في دراساته التاريخية، وتفضيله

---

(١) *Ibid.*, p. 26.

(٢) Michel Foucault, *Les Mots et les choses*, op. cit., p. 350.

(٣) Shiguehiko Hasumi, «Foucault et le XIX siècle», *op. cit.*, p. 27.

(٤) *Ibid.*, p. 28.

لعبارة العصور الحديثة، يعود في نظره إلى لبس هذا المصطلح في فرنسا، ولأنه لا يعرف كما قال نوع المشكلات التي يمكن ان تندرج داخل هذا المصطلح[١].

ومع ذلك فقد توقف عند هذا المصطلح في قراءته لنص التنوير الكانطي، كما بيَّنا ذلك سابقاً، وجعل من هذا النص الذي يتحدث في نظره عن الحاضر، وبالتالي عن الحداثة او كما قال: «اعرف بأننا نتحدث عن الحداثة دائما كحقبة تاريخية او، في كل الحالات، كمجموعة من المميزات التي تطبع حقبة تاريخية ما، ويتم وضعها في تسلسل (أو تدرج) يومي، حيث تتقدمها حقبة "ما قبل الحداثة" الساذجة والقديمة، وتتبعها حقبة "ما بعد الحداثة" الغامضة والمخيفة. وبعد ذلك يتم التساؤل: هل الحداثة هي ما يتبع عصر التنوير وتطوره أم هي تلك التي تحقق قطيعة وتحولاً عن المبادئ الأساسية للقرن الثامن عشر؟»[٢]. إن لهذا النص قيمة منهجية بالنسبة لموضوعنا، بما انه يُبيِّن ان الفيلسوف على دراية بالنقاش القائم حول موضوع الحداثة وبخاصة في مسألة التحقيب والتعيين. وإذا ما استعدنا ما ذهبنا اليه في تحليل الفيلسوف الفرنسي للقرن التاسع عشر، فإننا نعتقد ان جواب الفيلسوف حول موضوعَيْ التحقيب والتعيين ، يكون جواباً واضحاً. وبعبارة أخرى، إننا لا نزال في الحداثة، وان الحداثة في تواصل وليس في انقطاع مع التنوير، ولكن هذا التواصل لا يعفينا من نقد التنوير والحداثة على السواء.

إلا أن ما يجب التأكيد عليه في هذا السياق هو ان فوكو قد اكد على أهمية القيام بدراسة الحداثة ليس كحقبة تاريخية لها مميزاتها وانما دراستها كسؤال مطروح علينا، او كما قال: «علينا ان نقوم بجينيالوجيا ليس لمفهوم الحداثة، وإنما للحداثة كسؤال»[٣]. وهي الفكرة ذاتها التي قالها عن التنوير. ومن هنا تظهر العلاقة الضرورية بين الحداثة والتنوير في نظر فوكو الذي يقول: «يبدو لي ان التنوير، بوصفه حدثاً فريداً دشن الحداثة الأوروبية وبوصفه عملية مستمرة أو دائمة تظهر في تاريخ العقل، في تطور وإقامة او تأسيس أشكال من العقلانيات والتقنيات، واستقلالية وسلطة المعرفة، لا تشكّل فقط حلقة من تاريخ الأفكار، وإنما سؤال فلسفي، مسجل او مدون من القرن الثامن عشر، في فكرنا»[٤].

يعترف فوكو بأن سؤال الحداثة، سؤال مربك ومحيِّر. لماذا؟ لأنه لا يعرف المعنى الحقيقي الذي يُعطى للحداثة في فرنسا. فإذا كان واضحاً عند بودلير في القرن

(١) *Ibid.*, pp. 446 - 447.

(٢) *Ibid.*, p. 568.

(٣) *Ibid.*, p. 681.

(٤) *Ibid.*, p. 686.

التاسع عشر، فإنه بعد ذلك أصبح ملتبساً وغامضاً. وأصبح من الصعب تحديد نوع المشكلات التي يمكن ان تندرج ضمن الحداثة. من هنا استعماله للعصر الحديث دلالة على الحداثة، في حين انه لم يستعمل ما بعد الحداثة الا في مناسبتين بغرض نقدها ورفضها[١].

لقد طُرحت الحداثة، في نظر فوكو ، بطريقتين في الثقافة الكلاسيكية: قطب الأزمنة القديمة وقطب الحداثة، وتمت معالجتها إما على أساس انها سلطة او على أساس العلاقة بينها وبين القدماء من حيث المكانة، وهو ما اصطلح عليه بنزاع القدماء والمحدثين.

ويقترح ميشيل فوكو طريقة جديدة تتمثل في علاقة الحداثة بالحاضر، وبالتالي «على الخطاب ان يأخذ بعين الاعتبار خاصية انتمائه الفعلي للحاضر». وهو ما سبق ان بيّناه في تحليل التنوير من زاوية فلسفية. كما ان الحداثة لا تعني حقبة بقدر ما تعني توجهاً وموقفاً.

رابعاً ـ تعقيب نقدي

واذا كانت مهمة الانطولوجيا التاريخية هي تشخيص الحاضر تشخيصاً نقدياً، فهل هي قادرة على إنجاز هذه العملية؟ وهل يمكن تشخيص الحاضر فعلاً؟ وهل يكفي القول ان الحداثة مجرد موقف؟ هل يكفي الموقف الحداثي حتى تكون هنالك حداثة؟ ام يجب ان تكون هنالك شروط وظروف وعوامل؟ لا شك في ان الانسان هو المقرر في الشأن الثقافي، ولكن ليس الإنسان الفرد وحده، وإنما الجماعة الإنسانية. من هنا تبدو الحداثة أكثر من موقف، رغم أهمية الموقف الحداثي، اذ لا يمكن تأسيس الحداثة إلا بحداثيين.

كما ان الحداثة ترتبط بحقبة تاريخية معيّنة، ولا شك في انه من الضروري التمييز بين حقبة مغلقة وحقبة مستمرة، ولا شك أيضاً في ان الحداثة الغربية ما زالت لها فتوحاتها منذ أكثر من ثلاثة قرون. وعليه فإن إنكار ظهور الحداثة في حقبة تاريخية معينة يجعل من الصعب التمييز بين عصور الحداثة وعصور التراجع، بين عصور التجديد وعصور التقليد، وبالتالي فإن الحداثة رغم ارتباطها بموقف الإنسان إلا أنها مشروطة بالحقبة التاريخية.

من هنا، وقياساً على موقف كانط من التنوير الذي طالب برفع الوصاية وفي الوقت نفسه طالب بضرورة الشجاعة، فإنه ليس هنالك من تعارض بين الموقف

---

(١) *Ibid.*, p. 447.

الحداثي والحقبة الحداثية، اللهم إلا إذا جعلنا من الحقبة نموذجاً وتاريخاً مكتملاً وناجزاً يتنافي مع التفكير الحداثي الذي يؤمن بالتغير والتجدد والإبداع الدائم.

ان للحداثة مرجعيتها التاريخية، حتى وإن كان لدينا موقف نقدي من التقدم الخطي، وحتى وإنْ اقتنعنا بأن هنالك طرقاً عديدة للحداثة. كما إن للحداثة قيمها التي لا يمكن إنكارها او تجاهلها، وعدم إدراك التغيرات والتحولات والأشكال الجديدة لا يستقيم والموقف الحداثي الذي يهتم بجديد الحاضر واختلافه عن أمسه، وعن العنصر او العناصر الجديدة التي يحملها مقارنة بماضيه. وبالتالي، فإن نظرة تقدمية ما يجب ان تكون موافقة للموقف الحداثي، وذلك مهما كان رأينا في نظرية التقدم الخطية ومهما كان موقفنا من نظريات التاريخ وفلسفات التاريخ.

إن فوكو رغم نقده للتقدم، بل ومحاولة كتابته لتقدم عكسي كما يظهر في **المراقبة والمعاقبة**، إلاّ انه أكّد على أهمية التحولات التي تبيّن لنا اختلافنا عن ماضينا وأسلافنا. كل ذلك يجعلنا نقول إن الحداثة عملية تاريخية متجددة بفعل المواقف الحداثية للإنسان الحديث، وبالتالي فإن الحداثة تشترط الموضوعي والذاتي في الوقت نفسه حتى تتجسد قيمها.

على انه إذا كانت هذه الأسئلة حول الحداثة بوصفها موقفاً، تطرح مدى أهمية العنصر الذاتي والموضوعي في الحداثة، فإن هذا يجب ألا ينسينا عملية التأويل التي أجراها فوكو للخلفية الفلسفية للحداثة، وذلك عندما أرجعها الى كانط، مستبعداً مؤسس الحداثة الفلسفية الا وهو هيغل. فكيف نفهم عودة فوكو الى كانط بوصفه مؤسِّساً للحداثة، تاركاً في الهامش هيغل، الذي يحيل اليه ولكن لا يتوقف عنده؟ ما هو موقف فوكو من هيغل؟ ألا يعتبر هذا التأويل أساس الاختلاف بينه وبين هابرماس؟ إن ما ينسبه فوكو من مهمة للفلسفة بدءاً من نص التنوير، هي مهمة اقترحها أولاً هيغل، وهنا يكمن سر الصراع بينه وبين هابرماس.

كما انه ليس بالأمر الجديد جعل مهمة الفلسفة دراسة الحاضر. لقد أشار فوكو نفسه إلى أفلاطون والقديس أوغسطين وديكارت وفيكو، ولكنه أهمل الإشارة إلى هيغل، ولعل هنا يكمن احد وجوه طريقة فوكو الخاصة، التي تقطع مع كل ما هو تاريخي خطي. فبدلاً من الحديث عن هيغل، نسب قيمة نقد الحاضر الى كانط، الذي كان انعكاساً وليس وعياً للحاضر كما يرى ذلك هابرماس. وهذا ما يفرض علينا مقارنة هذه الانطولوجيا التاريخية ببعض التيارات الفلسفية المعاصرة التي اهتمت بموضوعَيْ التنوير والحداثة، وهو ما سنحاول دراسته في القسم الثالث من هذا الكتاب.

القسم الثالث

في المقارنة والموازنة

- الفصل الثامن: مدرسة فرانكفورت
- الفصل التاسع: فلسفة الفعل التواصلي
- الفصل العاشر: الانطولوجيا التاريخية في سياق الفلسفة المعاصرة

الفصل الثامن

مدرسة فرانكفورت

نستطيع القول إن مدرسة فرانكفورت قد افتتحت في الفلسفة المعاصر عصر نقد التنوير، وكانت سبّاقة في ما ستقوم به حركة ما بعد البنيوية وما بعد الحداثة في ثمانينات القرن العشرين. ولقد اتخذ نقدها للتنوير شكل ما اصطلح عليه بنقد "العقل الأداتي" او "الإجرائي" او "التكنوقراطي".

ولقد مرت هذه المدرسة بثلاث مراحل او ثلاثة أجيال على وجه الدقة، جيل التأسيس والرواد والنقد الفلسفي والجمالي، وجيل الاستئناف النظري والفلسفي او جيل النظرية الفلسفية الشاملة، وجيل الفلسفة الاجتماعية. وسنحاول في هذا الفصل ان نبيِّن **أولاً**، مساهمة جيل الرواد وموقفه من التنوير، ونحاول **ثانياً**، تقديم بعض المعطيات التاريخية لعلاقة الانطولوجيا التاريخية بهذا الجيل، ونناقش **ثالثاً**، ما نعتبره قضايا مشتركة بين هذين الاتجاهين الفلسفيين، وبخاصة الموقف من التنوير والعقل والتاريخ.

أولاً ـ التعريف بمدرسة فرانكفورت

يرجع تاريخ تأسيس مدرسة فرانكفورت إلى سنة ١٩٢٣ عندما افتتح فليكس ويل Felix Weil، وهو أستاذ في الاقتصاد السياسي، معهد البحوث الاجتماعية، وتم تعيين كارل غرينبرغ Carl Grunberg وهو ايضاً أستاذ في الاقتصاد السياسي في جامعة فيينا، مديراً للمعهد. وفي خطاب الافتتاح أكد ويل انتماءه إلى النظرية الماركسية، داعياً إلى ضرورة تجديدها. ولقد مثلت هذه البداية للمعهد وللمدرسة على السواء، مرحلتها الأولى المتميزة بعلاقتها بالماركسية وبالأحزاب الشيوعية والاشتراكية، وبمعهد ماركس وإنجلز بموسكو، وذلك طوال فترة العشرينات من القرن العشرين.

وابتداء من سنة ١٩٣١، غيرت المدرسة/ المعهد توجهها، وذلك عندما تولى إدارة المعهد الفيلسوف هوركهايمر Horkheimer (١٨٩٥ ـ ١٩٧٣)، الذي ركز على

علم الاجتماع والفلسفة بدلاً من التاريخ والاقتصاد السياسي، كما طوّر أبحاثاً بينية بغرض تجديد الماركسية. ولقد اهتم المعهد في تلك الفترة بعلم النفس وعلم النفس الاجتماعي من أجل فهم الوعي الطبقي، وتم انجاز بحوث حول العائلة والطبقة العاملة. إلا ان هذا العمل تعرض للاضطراب ثم للانقطاع، وذلك بعد مجيء النازية إلى الحكم سنة ١٩٣٣، وهجرة فلاسفة المعهد إلى جنيف ثم إلى نيويورك، مع توقف سريع في باريس. ونتيجة لظروف الحرب والهجرة تعرض المعهد/المدرسة لمشاكل حادة في التوجيه والتسيير والمالية.

ولقد عرف المعهد/المدرسة في تلك المرحلة، رغم اضطرابها وصعوباتها، توجهاً جديداً باسم النظرية النقدية: نظرية موضوعها نقد المجتمع الحديث وتوجهاته البربرية، ونقد الماركسية باعتبارها نظرية غير مطابقة وغير كافية للعمليات الاجتماعية القائمة. وبعد الحرب العالمية الثانية، طرحت النظرية النقدية موضوع العقل وعودته إلى الأسطورة، وهو ما تناوله بالتحليل والدراسة هوركهايمر وأدورنو Adorno (١٩٠٣ ـ ١٩٦٩)، في كتابهما **جدل التنوير**، كما سنبين ذلك لاحقاً.

وفي بداية الخمسينات من القرن العشرين، عاد أدورنو وهوركهايمر إلى ألمانيا الفدرالية في ذلك الوقت، ليبعثا من جديد المعهد. وتمثلت أولويتهما في نقد الفلسفة الوضعية في العلوم الاجتماعية، والاتجاهات الفلسفية التي تعمل على المصالحة مع الستالينية ومع إرث "اوشفيتز/المحرقة" و"هيروشيما"، وكانت عبارة "جدل النفي او السلب"، عبارة مناسبة في تلك الحقبة حيث كانت تعني اظهار تقهقر الذات، وان الخلاص لا يتمثل الا في الفن، رغم ان الفن ذاته مهدد بالموت بفعل الصناعة الثقافية وإمكانية السقوط في التشيؤ[١].

ومع تولي هوركهايمر رئاسة المعهد، وهو أصلاً أستاذ في الفلسفة وحاصل على شهادة الدكتوراه في نظرية المعرفة، بدأت مرحلة ثانية من تاريخ المعهد اتسمت بالشك في التفاؤل الماركسي، والإقرار بضعف الطبقة العاملة الألمانية، وانعكس كل ذلك على توجهات المعهد الذي تحول من التركيز على الاقتصاد السياسي إلى الاهتمام بمختلف العلوم الاجتماعية والعلوم البينية وبمواضيع الحياة اليومية، وهذه هي التي ستشكل لاحقاً وجهة النظرية النقدية.

وفي الدرس الافتتاحي الذي ألقاه سنة ١٩٣١، انتقد هوركهايمر موضوع الحياد

---

(١) *Encyclopédie Philosophique Universelle, Les Notions Philosophiques*, dir. par Sylvain Auroux, tome 1, PUF, Paris, p. 1032.

العلمي المتمثل في النظرية التقليدية، وحاول إثبات ان العالِم/ المثقف مندمج ومنخرط في المجتمع، وانه بهذه الصفة يمكن ان يكون مدافعاً ومناصراً لمصالح فئة معينة او طبقة معينة، وان موقعه ومنزلته الاجتماعية تمكنه من تقنيع masquer المصلحة خلف الفكرة القائلة بالحياد العلمي او المعرفة من اجل المعرفة[١]. وبهذا التحليل، بيَّن هوركهايمر دور الحجاب والقناع والمكر، بلغة هيغل، الذي تمارسه الأيديولوجية في النظرية التقليدية للمعرفة، وذلك بالدفاع عن عزلة المعرفة عن مجالها الذي تنتج فيه.

كما انتقد هوركهايمر النموذج العلمي الذي تفرضه العلوم الطبيعية على العلوم الاجتماعية، ونزعتها التي تعمل على تحويل المجتمع إلى معطى طبيعي، أي تطبيعه naturaliser، وذلك باسم وتحت ذريعة الوصف، مؤكداً على ان ما يميز النظرية النقدية عن النظرية التقليدية في هذا المجال، ليس الموضوع فقط وانما الذات كذلك. من هنا دعا العلماء إلى ضرورة القيام بإعادة النظر في مفاهيمهم حول المجتمع، وان يكفوا عن اعتبار وسائلهم ومفاهيمهم قد اكتسبت قيمة طبيعية، وان يأخذوا بعين الاعتبار المجتمع في كلّيته، ومن ضمنه بالطبع، علاقات الإنتاج الاقتصادية[٢].

ان النظرية التقليدية، في نظر هوركهايمر، غارقة في تقسيم العمل والوعي المشوه للاستقلال الوهمي الذي يدعيه البحث العلمي بالنسبة للكلية الاجتماعية. من هنا دعا إلى ضرورة العمل المشترك، رافضاً انفصال المثقف عن المجتمع، مبيّناً ان المثقف بوعي او بغير وعي، هو في علاقة مع المجتمع، مؤكداً على ما سيتوسع فيه لاحقاً هابرماس ألا وهو علاقة المعرفة بالمصلحة.

وفي الوقت الذي انتقد فيه هوركهايمر النظرية التقليدية، بيَّن ان علاقة النظرية النقدية بالإنسان لا تتمثل «في العلوم الطبيعية القائمة على الرياضيات والمقدمة على انها تمثل القانون الكلي، يمكن للإنسان ان يتعلم كيف يعرف نفسه؛ انه في النظرية النقدية للمجتمع كما هي مستوحاة، وهو ما يتطلب إقامة نظام متوافق مع العقل»[٣]. يعني هذا ان هوركهايمر يريد إدخال ما اعتبره فوكو جوهر الحداثة، المتمثل في الموقف النقدي، والذي لا يعني تطبيق فكره على المعطى الاجتماعي وإنما محاولة تغييره. من هنا فإن مدرسة فرانكفورت قد أجرت عملية تركيبية في المنظور الماركسي، يتمثل في ضرورة المعرفة وضرورة التغيير في الوقت نفسه. وقد استندت النظرية النقدية في هذه

---

(١) M. Horkheimer, *Théorie traditionnelle et théorie critique*, Paris, Ed. Gallimard, 1979, p. 25.

(٢) *Ibid.*, p. 40.

(٣) *Ibid.*, pp. 27 - 28.

القراءة على خلفية فلسفية معقدة، تتمثل ملامحها الكبرى في هيغل وماركس ونيتشه وفرويد وماكس فيبر.

ولقد شكّل كتاب **النظرية التقليدية والنظرية النقدية** لهوركهايمر النص الموجّه لهذه المدرسة، حيث بيّن موقفها النقدي المتميز بالشك الكلي في معايير الحياة الاجتماعية كما هي مقدمة ومنظمة لحياة الفرد، مؤكداً على دور العلاقة بين النظرية والممارسة، داعياً إلى الطرح البيني وضرورة التأسيس للفلسفة الاجتماعية، منتقداً بشدة التخصص الزائد والطرح الإمبريقي، ومدافعاً عن مشروعية البحث الفلسفي في علاقته بالبحوث الاجتماعية والإنسانية. وهذا ما سمح للمدرسة بإنجاز مشاريع بحثية متعددة الاختصاصات، يظهر ذلك في البحث الخاص حول السلطة والعائلة الذي يُعتبر أول بحوث المدرسة. من هنا يرى احد الباحثين أن أهمية مدرسة فرانكفورت تكمن في محاولتها إقامة فلسفة اجتماعية تقوم على العلوم البينية(١).

ولقد تزامن ظهور هذه المدرسة مع عدة تحوّلات اجتماعية وسياسية، ومنها على الوجوه الخصوص فشل الثورة الاشتراكية في المجتمعات الأوروبية الغربية، وتحول الاشتراكية في روسيا إلى نظام شمولي، وصعود الوطنية الاشتراكية او النازية وتعقّد الازمة الاقتصادية الرأسمالية. وعلى صعيد المعرفة الفلسفية، تقوت النزعة الوضعية بحيث انتقلت من الوضعية الساذجة إلى الوضعية العلمية او المنطقية كما صاغتها حلقة فيينا سنة ١٩٢٩، وانتشار الفلسفة البرغماتية والتوماوية المحدثة، وهذه التيارات الفلسفية الثلاثة شكلت موضوع مناقشة النظرية النقدية طوال مسيرتها الفلسفية، وظهر بشكل جلي في الستينات من القرن العشرين بين كارل بوبر وأدورنو اللذين لحق بهما هابرماس وغيره، وسيُعرف بمناقشة العصر بين مدرسة فرانكفورت والوضعية.

كما ترافق ظهور مدرسة فرانكفورت مع الأزمة العامة للماركسية سواء على صعيد النظرية او الممارسة، ومن المعلوم ان احد أهداف هذه المدرسة هو تجديد الفكر الماركسي. ومحاولة منها لدراسة هذه المشكلات الفلسفية، استعانت بخلفية فلسفية متمثلة بالعودة إلى الفلسفة الألمانية الكلاسيكية عموماً، وإلى هيغل بوجه خاص، وهذا التوجه الأخير بدأه جورج لوكاتش G. Luckas في **كتابه التاريخ والوعي الطبقي**، كما يُعتبر عالم الاجتماع الألماني ماكس فيبر M. Weber من اهم أركان هذه المدرسة بالإضافة إلى فرويد ونيتشه .

---

(١) Emmanuel Renault, «Foucault et l'école de Francfort», in, Habermas et Foucault, *Parcours croisie, Confrontations critiques*, sous dir. Y. Cusset & S. Haber, Paris ,CNRS Editions, 2006, p. 55.

ولقد أُطلق على مدرسة فرانكفوت اسم "النظرية النقدية" من باب الحذر في ظل مناخ ثقافي معاد. ومن المعلوم ان مؤسسي المعهد كانوا من رجال الأعمال اليهود ومن المناصرين للفكر الاشتراكي والماركسي المحارب في المانيا في تلك الحقبة، وكان الغرض والقصد من استعمال مصطلح "النظرية النقدية" هو تمييزها عن النظرية الكلاسيكية، بحيث تتميز النظرية الجديدة بعلاقتها بالممارسة والتطبيق وبالحياة الاجتماعية، او كما قال هوركهايمر: «ان النشاط النظري لا يجب ان ينفصل عن الإثبات والنفي، عن السلب والإيجاب»[١]. كما ارتبطت النظرية النقدية بالمشكلات الاجتماعية ليس باعتبارها مشكلات معزولة ومستقلة بعضها عن بعض، وإنما باعتبارها نتيجة للبنية الاجتماعية العامة.

ولقد عملت النظرية النقدية على تحقيق أهداف أساسية أهمها التحرر والانعتاق، وبحسب عبارة هوركهايمر، فإن النظرية النقدية تشكل أداة «للمعركة من اجل المستقبل»، منطلقة من قاعدة «أن المستقبل الذي نرغب في بنائه قائم في حاضرنا». وبهذا المعنى، وما دامت تنشد التغيير وتؤمن بالممارسة وتتحدث باسم المستقبل، فإن النظرية النقدية تعد تأويلاً بل وتجديداً للفلسفة الماركسية، خاصة وانها لم تكتف بتحليل الاقتصاد السياسي ونقد الأيديولوجيا كما هو جار في الماركسية الاورثوذكسية، وإنما توسعت نحو مجالات معرفية مهمّة وبخاصة نحو علم النفس والتحليل النفسي وعلم الاجتماع والفن والثقافة.

على ان أهمّ ما يميز هذه المدرسة وبخاصة عند أدورنو وهوركهايمر، وهي ميزة لها صلة أساسية بموضوعنا هو، نقدهما لمبدأ الهوية او لمبدأ تطابق العقل مع الواقع. ففي نصه الموسوم **هيغل والميتافيزيقا** (١٩٣٠)، كتب هوركهايمر انه ومنذ هيغل تم اعتبار العقل والواقع متماهيين وانهما في هوية (تماثل/ تطابق). فالعقل يمكّننا من بلوغ الواقع، والواقع يتمثل في العقل بطريقة موضوعية، ومن هنا يحدث التماهي بين الذات والموضوع. ان هذه الهوية سيتم نقدها ورفضها، وسيكون لهذا النقد والرفض اكثر من علاقة ما بين مدرسة فرانكفورت وفلسفة ما بعد الحداثة عموماً وميشيل فوكو خصوصاً.

ان الهوية بين العقل والوجود، في نظر مدرسة فرانكفورت، ما هي الا "عقيدة" و"دوغما". ودعت إلى ضرورة جعل المعرفة مجرد مظهر مشروط بملامح عدة في الحياة الإنسانية. وبالتالي فإن رفض الهوية لا يعني رفض العقلانية، وانما العمل على

(١) M. Horkheimer, *Théorie traditionnelle...*, op. cit., p. 49.

تجديدها، خاصة وان التنوير بمعناه الواسع هو التفكير المتقدم، الذي يهدف إلى تحرير الإنسان من الخوف وتمكينه من ان يصبح سيد نفسه. لكن هذا العقل أصبح شمولياً، بفعل مبدأ الهوية والتطابق. لا شك في ان هذا الموقف يعبّر كما قال ألان رونو عن اليأس من العقل لأنه، وكما سبقت الإشارة إلى ذلك، بدلاً من بلوغ مجتمع متحرر بواسطة أنوار العقل، فإننا قد حققنا مجتمعاً مسيراً بشكل كامل[١].

إلا ان هنالك من يرى، كالمؤرخ بول أسون على سبيل المثال، أن هذا النقد ينطبق على العقل الأداتي الذاتي وليس العقل الموضوعي كما سنبين ذلك. فالعقل باعتباره موجهاً بالاساس ضد الهيمنة، فانه يعبّر عن مثل الإنسان، وهو لا يزال مثالاً مشروعاً لا يمكن الاحتفاظ به الا من خلال مبدأ النقد الذاتي. او كما عبَّر عن ذلك هوركهايمر: «ليس لدينا أدنى شك في ان الحرية في المجتمع لا يمكن فصلها عن التفكير الواضح، ومع ذلك فإننا نعتقد بل ونعترف ان هذا المفهوم، على الأقل في أشكاله التاريخية الملموسة والمؤسسات الاجتماعية المرتبطة به، يتضمن جرثومة التقهقر التي تظهر في كل مكان في زماننا. واذا لم يشرع العقل في تدبُّر لحظة التقهقر هذه، فانه سيختم على مصيره»[٢]. كما يقول في نص آخر: «كيف يمكن للفكر الخالص تأسيس معرفة ليس بإمكان أية تجربة ان تقدمها، إذا كانت الفكرة، حسب اعتقاد هيغل، لا يمكن ان تكون حقيقية الا بمقدار مثولها وحضورها في الموضوعية؟ ان الإجابة تنجم من مفهوم المعرفة المطلقة كما تكونت في الفلسفة المثالية الألمانية. يؤخذ هذا المفهوم بالمعنى الذي تبدو فيه اطروحة هوية الذات والموضوع وكأنها الافتراض الضروري المسبق على وجود الحقيقة»[٣]. كما يقول أيضاً: «تكمن اهمية المنظومة الهيغلية بالنسبة للوضع الفلسفي الراهن قبل كل شيء في الوضوح الصارم الذي ربط به هيغل الميتافيزيقا بالأسطورة المثالية المتعلقة بوحدة الفكر والوجود»[٤]. ليخلص إلى موقف شكي ونسبي يتمثل في انه «ليس تأكيد الهوية، مع ذلك، سوى اعتقاد خالص. نحن نعرف وحدات ذات طبيعة متنوعة جداً وضمن أكثر المجالات

---

(١) Alain Renault, «Les transformations de la philosophie allemande», in, Alain Renault, *Les philosophies politiques contemporains depuis 1945*, tome 5, de: Histoire de la philosophie politique, Paris, Ed. Clearman - Levy, 1999, pp. 129 - 148.

(٢) M. Horkheimer & TH. W. Adorno, *La dialectique de la raison*, Paris, Ed. Gallimard, 1983, p. 15.

(٣) ماكس هوركهايمر، **بدايات فلسفة التاريخ البورجوازي**، ترجمة محمد علي اليوسفي، دار التنوير، ٢٠٠٦، ص ٩٦.

(٤) المرجع نفسه، ص ٩٦.

تنوعاً، غير ان هوية الفكر والوجود ليست سوى عقيدة فلسفية، كما هو شأن ما تفترضه: كل لحظة من لحظاتها هي كذلك، وذلك هو شأن "الفكر"، "الوجود"، "التاريخ"، "الطبيعة"»[١].

ان هذا الرفض لمبدأ الهوية لم يكن نتيجة نقاش فلسفي محض، ولكنه كان مسعى أكده البحث، او كما يقول: «لا يسمح البحث العلمي بالجزم النهائي ونسبة دينامية الأحداث للفرد والجماعة ـ وهو ما يمكن ان تطالب به فلسفة ذات توجه ميتافيزيقي ـ والتحليلات العيانية تعد ضرورية في كل مرة لتحديد العوامل التي تؤثر في الفرد والعوامل الفردية نسبياً»[٢]. ان الاستعانة بالبحث العلمي والحياة اليومية، أي بالمتعدد والمتنوع ضد الهوية، هو انتصار للتعددية: «لا يوجد أي معنى للحديث عن الوجود الذي يتفكّر ذاته. فالوجود بهذا المعنى ليس وحدة توجد على هذا الشكل او ذاك، بل هو مجرد إحالة على تعددية ما هو موجود»[٣]. وهذا ما يفتح المجال أمام فلسفة الاختلاف كما سيطورها دولوز وفوكو ودريدا وليوتار، لاحقاً.

ولقد شكّل نقد الهوية مدخلاً لنقد الكلية، وهو قاسم مشترك ما بين مدرسة فرانكفورت وتيار ما بعد الحداثة. يقول هوركهايمر: «.. كذلك فقد كل ما له صلة بالكلية أهميته، سواء فيما يتعلق بالتأويل الجزئي او بالمعرفة المطروحة مبدئياً على انها مؤقتة، كما فقد أهميته اعتبار ان تلك الكلية ـ سواء أكانت "الروح" أم "التاريخ" أم "الوجود" ـ هي بكل بساطة غير موجودة. ليس من المهم كثيراً أن تفهم الوحدة المهمّة بالنسبة للميتافيزيقا على انها شيء يوجد او يصير: فمهما كانت فروقات الدقة او العمق، يظل هذان الرأيان مرتبطين بالافتراض الدوغماتي نفسه»[٤].

ويعتبر نقد الهوية والكلية بمثابة مدخل لنقد التاريخ الكلي، ومن المعروف ان فوكو في كتابه **أركيولوجيا المعرفة** قد تولى مهمة نقد التاريخ الكلي، وإنْ كانت المسوغات والأسباب مختلفة بين الاتجاهين، إلا ان نقد التاريخ الكلي يعدّ هو الآخر نقطة مشتركة بين التيارين. يقول هوركهايمر: «لا وجود لأية ماهوية او قوة متجانسة من شأنها ان تحمل اسم تاريخ. والروح الشامل الذي يبدو وكأنه يفعل فعله ببراعة لغوية في عرض الفيلسوف، لا يمكنه ان يكون فاعل الأحداث. إن سائر تلك الكليات التي تحدد الكلية الكبرى: الذات ـ الموضوع، ما هي الا تجريدات خالية من المعنى تماماً، وليست بأي شكل من الأشكال أرواح للواقع كما ظن هيغل. وفي إطار

(١) المرجع نفسه، ص ١٠١.
(٢) المرجع نفسه، ص ١٠١.
(٣) المرجع نفسه، ص ١٠١ ـ ١٠٢.
(٤) المرجع نفسه، ص. ١٠٢.

المذهب النقدي يمكن فهمها باعتبارها "مشكلات". لكن هيغل حوّلها إلى أقانيم»[١].
إن فلسفة التاريخ عند هيغل هدفها تأكيد مبدأ الهوية، حيث «إن التحدث عن مسار التاريخ كصراع روحي محض لا يعني التشويه فحسب، بل يعني الاعتراف مباشرة بالتشبث بمبدأ الهوية»[٢]. وفي تقدير هوركهايمر، فإن البديل للكلية والهوية والتاريخ الكلي يكمن في الحياة اليومية، وفي نوع من الحاضر وهو «ان الإنساني اليوم لم يعد يوضع في تعارض مع الألوهية او مع مكان وجوده. لقد صار يتعلق مباشرة بما نجربه في المسار التدريجي للملاحظة الخارجية والداخلية، ولم يعد يُفسر ثمة وحدة عليا»[٣]. ولا يمكن الاستدلال عن الروح بالهوية إذ «لا يمكن التعرف على الروح في الطبيعة ولا في التاريخ. حتى وان كان الروح شيئاً آخر لا مجرد تجريد إشكالي، فليس من شأنه ان يكون متماثلاً او في هوية مع الواقع»[٤].

كما تميزت مدرسة فرانكفورت بنقدها للميتافيزيقا، فعلى سبيل المثال يفصل هوركهايمر فصلاً حاداً بين البحث التجريبي والميتافيزيقي. يقول: «ان التعارض بين البحث التجريبي والبحث الميتافيزيقي، بين المضمون الإجمالي للمعرفة التجريبية المتنوعة للغاية والمختلطة بعدة نقاط غامضة، والمنظمة وفق وجهات نظر متنوعة، لكن بموجب توسط نظري دائماً من جهة، وبين العقلنة المفترضة لنظام مستقل عن الوجود من جهة ثانية، هذا التعارض ليس تعارضاً لـ"تجاوز" مهما توجب على الواقع الاجتماعي على المستوى العالمي ان يكون نسقاً اكثر معقولية من النسق الراهن»[٥].

لا شك في ان هذه الملامح النقدية لا تجعل من النظرية النقدية او من مدرسة فرانكفورت مجالاً واضحاً بيِّن المعالم، لأنها لا تتضمن برنامجاً محدداً ولأن مؤسسيها ضمَّنوها بعض المعاني الملتبسة، فهي لا تستوفي عند بعض الدارسين حتى مفهوم النظرية، بما ان هنالك اختلافات بين مؤسسيها وبين مراحلها التاريخية، رغم ارتباطها بإشكالية مركزية تدور حول السيطرة والهيمنة. لذلك فإن ما اشرنا اليه من نقاط تقاطع بينها وبين فلسفة ما بعد الحداثة، لا يعني بأي حال من الأحوال تطابقاً في النظر والتحليل، وانما هو طرح لنفس المشكلات ليس إلاّ.

ورغم هذا الاعتراض المنهجي والتاريخي، فإننا نستطيع القول إجمالاً إن هذه المدرسة قد تميزت بطابعها البيني وبقراءتها الجديدة للماركسية وبدورها النقدي،

---

(١) المرجع نفسه، ص ١٠٢.
(٢) المرجع نفسه، ص ١٠٧.
(٣) المرجع نفسه، ص ١٠٣.
(٤) المرجع نفسه، ص ١٠٧.
(٥) المرجع نفسه، ص ١٠٦.

وبتأكيدها على دور المعرفة والممارسة وضرورة التركيز على ظواهر القمع والهيمنة، والعلاقة ما بين الرأسمالية والفاشية ومناهضة السامية، وعلاقة كل ذلك بالعقل الأداتي ومصالح الطبقات في المجتمع، وبخلفيتها الفكرية والفلسفية المتمثلة بكانط وهيغل وماركس وماكس فيبر ونيتشه وفرويد، وإنّ ما أنجزته من دراسات ميدانية ونظرية قد مكّنها من ان تفتتح مجالاً جديداً في الدراسات الفلسفية، هو مجال الدراسات الفلسفية الاجتماعية.

ثانياً ـ الموقف من التنوير

اشتهرت مدرسة فرانكفورت بعبارة "جدلية التنوير". وهو ما يفيد ارادتها في تقديم قراءة نقدية للتنوير تميِّز فيه بين قيمه السلبية والايجابية، وبالتالي فإنها لا تريد، على ما يقال، رفض التنوير جملةً وتفصيلاً. إن الأطروحة الأساسية التي تدافع عنها مدرسة فرانكفورت فيما يتعلق بالتنوير، وبخاصة عند هوركهايمر وأدورنو، هي ان التنوير قد سقط في الأسطورة، وأن الأسطورة أصبحت جزءاً من التنوير. فماذا يعني ذلك؟

يعد كتاب **جدلية التنوير/ جدلية العقل**، الصادر سنة ١٩٤٧، والذي تُرجم إلى الفرنسية بعنوان **جدلية العقل** ونُشر سنة ١٩٧٤، بمثابة البيان الفلسفي لمدرسة فرانكفورت ولموقفها من التنوير، كما يعدّ نصاً تأسيسياً في نقد التنوير في الفلسفة المعاصرة، ذلك ان الفيلسوفين هوركهايمر وأدورنو أجريا تحليلاً للتنوير باسم "الهدم الذاتي للعقل" Auto-destruction de la raison، الناتج عن التقدم التقني والانحطاط الأخلاقي والسياسي.

والواقع، ان مدرسة فرانكفورت قد خصَّت العقل بأكثر من دراسة وكتاب، وقد ظهر هذا الاهتمام في أعمال جماعية، كما هي الحال في **جدل التنوير**، كذلك ظهر في أعمال فردية كما هي الحال عند هوركهايمر في كتابه **خسوف العقل** وعند أدورنو في كتابه **جدل السلب**، وعند ماركوزه في كتابه **العقل والثورة**، بالإضافة إلى عديد المقالات والدراسات التي خصصتها لموضوع العقل.

وبالتالي، فإننا لا نجانب الصواب إن قلنا إن موضوع العقل في مدرسة فرانكفورت يعدّ موضوعاً أساسياً، وانه من غير الممكن منهجياً ان نستجلي مختلف جوانب هذا الموضوع في هذه الدراسة، وإنما سنكتفي بالإشارة إلى ما له علاقة بالتنوير والتقدم على وجه التحديد، تاركين جوانبه الأخرى إلى دراسات لاحقة.

يعود مشروع "جدل التنوير" إلى ثلاثينات القرن العشرين. ففي إحدى مراسلاته إلى المعهد، أشار هوركهايمر إلى انه بصدد جمع مواد علمية لمشروع اطلق عليه اسم: "المنطق الجدلي" وانه سينجزه مع أدورنو. وفي سنة ١٩٣٦ نشر هوركهايمر ما يُعتبر البداية الفعلية لهذا المشروع، وذلك في مقال له بعنوان: «الإنسانية والانعتاق: مساهمة في نقد الانتروبولوجيا في العصر البورجوازي»، حيث قام بنقد الوضعية والانتروبولوجيا البورجوازية، مؤكداً في السياق نفسه على انه إذا كانت الميتافيزيقا واللاعقلانية تملكان الحق في الادعاء بإفلاس العقلانية، إلا أنهما توصلتا إلى نتائج خاطئة[1].

على ان الانطلاقة الحقيقية لهذا المشروع، مشروع نقد التنوير/ العقل، بدأت عندما توصل هوركهايمر وأدورنو إلى صياغة الإشكالية الآتية: لماذا سقطت الإنسانية في بربرية جديدة، بدلاً من ان ترتقي إلى وضع إنساني أصيل؟[2] وقدّما جوابهما في سنة ١٩٣٩، في كتابهما **جدل التنوير**، حيث بيَّنا الطابع الملتبس للتنوير، وأن له على الأقل وجهين، سلبي وايجابي، واعتمدا في ذلك على قراءة خاصة لأعمال ماكس فيبر في دراساته السوسيولوجية للعقلانية الحديثة، وأعمال لودفيغ كلاجس **Ludwig Klages** في النقد الفلسفي للهيمنة الحديثة على الطبيعة[3].

وعلى هذا الأساس قاما بنقد تقدم الحضارة الغربية باعتباره عملية عقلنة، واستعملا في هذا السياق المفهوم المركزي لماكس فيبر ألا وهو نزع الغلالة السحرية عن العالم او التذرير disenchantment، وبيّنا العلاقة العدائية التي تربط الإنسان بالطبيعة. وفي تقديرهما ان هذا التشخيص يمكّننا من معرفة وجهة الرأسمالية نحو النازية والنظم الشمولية، وهو ما نصا عليه بقولهما: «ان البناء الفلسفي للتاريخ العالمي يجب ان يبيِّن كيف انه على الرغم من كل المنعرجات والمقاومات، فإن الهيمنة على الطبيعة قد تأسست واندمجت داخل الإنسان. لذا علينا ان نستنبط من هذه الوجهة النظرية الاشكال التي اتخذها الاقتصاد والهيمنة والحضارة»[4].

إلا انهما وقبل ان يبلغا هذه النتيجة قاما بتحليل وتعريف للتنوير، حيث بيّنا انه «منذ ان وجد التنوير بمعناه العام، بما هو تفكير متقدم، فإنه كان يعمل على ان يحرر

(١) Rolf Wiggershaus, *L'Ecole de Francfort, histoire, développement, signification*, trad. Lilyane Deroche - Gurcel, Paris, Ed. PUF, 1993, p. 169.

(٢) *Ibid.*, p. 314.

(٣) *Ibid.*, p. 315.

(٤) M. Horkheimer & TH. W. Adorno, *La dialectique de la raison*, op. cit., p. 265.

الناس من الخوف وان يجعلهم سادة أنفسهم. الا ان مصير الأرض قد انتقل من التنوير إلى الكارثة الكلية»[١]. يفيد هذا النص، بما لا يترك مجالاً للشك، ان التنوير قد أدى إلى الكارثة، وان العقل الأداتي في محاولته السيطرة على الطبيعة وعلى المجتمع والإنسان، قد أدى إلى الانحطاط الكامل، وأن هذه الكارثة حصلت بفعل الهيمنة والسيطرة ليس للعقل الأداتي فقط وإنما للأسطورة أيضاً. من هنا لم يترددا في القول إن «التنوير قد سقط في الاسطورة او الميثولوجيا»[٢]. وهذا يعني أن العقل الأداتي لم ينفصل عن الأسطورة، وان الأسطورة جزء من التنوير، رغم ادعائه التخلص منها.

لم يتخل التنوير عن الأساطير، وإنما عمل على خلق أساطيره الخاصة، واكبر هذه الأساطير هو التقدم التقني، والسيطرة على الطبيعة وعلى الانسان. ولم يكتف التنوير بذلك، بل جعل من الأسطورة محركاً للتنوير: «إن الأسطورة تنجز التنوير، وان التنوير في كل خطوة يغرق أكثر فأكثر في الأسطورة»[٣]. من هنا توصلا إلى خلاصتهما المدوية وإلى عبارتهما المشهورة القائلة ان «التنوير شمولية les lumières sont totalitaires»[٤]. ولقد استعملوا في ذلك مواد تعود إلى الأسطورة والأدب والرواية والنقد الأدبي كما تعكسه أعمال جورج لوكاتش وروايات المركيز دو صاد Sade، وهو ما تبيّنه على سبيل المثال دراستهما لأسطورة عوليس: **عوليس او الأسطورة والتنوير** *Ulysse, ou le mythe et les lumieres*، وكذلك إحالاتهم إلى تحليل يونغ لنظرية التضحية théorie du sacrifice، وكذلك دراستهما لرواية دو صاد: **جوليات او التنوير والاخلاق** *Juliette, ou les lumières et la morale*، واعتمادهم على نيتشه الذي سبق له وان بيَّن الطابع الأسطوري للتنوير، وقام بنقد العقل او بالأحرى بتحطيم العقل. وكل هذه المواد تؤدي إلى القول ان العقل يحمل عناصر هدمه الذاتي autodestruction، وان العملية التنويرية محكوم عليها بالانحطاط، وهو ما تؤكده عبارتهم القائلة إن التنوير «مجرد تكرار دائري للتاريخ من خلال التقدم». فهل يعني الهدم الذاتي للعقل عدم حصول تقدم حقيقي؟ وانه لا مخرج من الانحطاط؟ يجيب أدورنو وهوركهايمر بالقول: «إن هنالك نوع من اليوطوبيا utopie السرية في مفهوم العقل»[٥]. وان التوجه والموقف المناهض للهيمنة والسيطرة يظهر بين الحين والآخر في التاريخ، و«يتواصل سرياً مع هذه اليوطوبيا المتضمنة في مفهوم العقل»[٦].

---

(١) *Ibid.*, p. 13.
(٢) *Ibid.*, p. 10.
(٣) *Ibid.*, p. 22.
(٤) *Ibid.*, p. 16.
(٥) *Ibid.*, p. 103.
(٦) *Ibid.*, p. 113.

ولقد توقفا عند بعض النقاط التي تعبِّر عن لحظات الاستقلالية، ومنها بعض المحطات في الديانة اليهودية وفي الليبرالية وفي الذات، وفي بعض تأكيداتهما ومنها ما يقوله هوركهايمر في إحدى رسائله إلى صديقه بولوك بتاريخ ٧ آذار/ مارس ١٩٤٣، حيث قال: «علينا ان نفهم هذا التقدم وعملية التنوير، ولا نستطيع فهمها الا إذا كان هنالك شيء فينا غير قابل للخضوع»[(١)].

يقوم فلاسفة فرانكفورت بما يسميه بول ـ لوران اسون «تفحص مصير التنوير الذي يجب فهمه "بأوسع معاني التفكير المتطور"، وانه مثال منظم للحداثة الغربية»[(٢)]. والواقعة التي ينطلق منها هذا المؤرِّخ لمدرسة فرانكفورت هي أن القرن العشرين بلغ درجة من التقدم العلمي والتقني بحيث أصبح من الممكن الحديث عن عالم خال من الفقر والمرض والحرب والقهر والظلم، عالم ليس يوطوبيا، ولكن يمكن تحقيقه وذلك بفعل التقدم العلمي الحاصل في مختلف المجالات. إلا ان هذا القرن لم يحقق فقط هذه الأهداف ولكنه حقق عكسها أيضاً، وذلك يعود إلى «الانحطاط المتنامي في الوعي والضمير». فقد أدى التقدم التقني إلى استغلال الإنسان للطبيعة، وتزامن ذلك مع تنامي العقلانية الأداتي والإدارية والنفعية، التي لا تهتم إلا بما هو نافع وإجرائي. وهذا يعني ان منظور الفيلسوفين هو الحرية والعدالة والإنسانية، هذه المبادئ التي فقدت حقيقتها لتصبح مجرد كلمات فارغة. ومن الواضح ان ما بعد الحداثة كما مثلتها نصوص ليوتار تستعيد هذا الوصف.

من هنا يكون العقل التنويري قد أنجز نقيضه، وعمل على تقويض مُثُله. وهذا هو المعنى المراد من جدل العقل، الذي يعني الهدم الذاتي للعقل، أي ان العقل يقوم بهدم أسسه التي بناها. وبتعبير آخر، فإن ما أرادا إثباته في جدل العقل، هو ان البشرية بلغت في القرن العشرين من القدرة العلمية ما يمكّنها من التخلص من المرض والمجاعة والقهر والحرب، وبدلاً من ان تتخلص من هذه المعوقات للتقدم فإنها سقطت في ما هو أسوأ منه، الا وهو البربرية والبربرية الجديدة، وهو ما جسدته النظم الشمولية في المجتمعات الصناعية.

ولقد بيّنا ذلك من خلال دراسة تاريخ العقل وانتقاله من الاسطورة والأخلاق إلى العقل الأداتي، وهو ما يشير إليه احد فصول كتابهما بعنوان: «من العقل الأخلاقي إلى

---

(١) Rolf Wiggershaus, *L'Ecole de Francfort*, op. cit., p. 319.

(٢) بول ـ لوران أسون، **مدرسة فرانكفورت**، ترجمة سعاد حرب، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت ـ لبنان، ٢٠٠٥، ص ١١٣.

العقل الاداتي او عودة الاغتراب»، حيث بيَّنا ان الانتقال من الأسطورة إلى العقل الاداتي، ومن مرحلة الخوف والضعف الذي تعبر عنه الأسطورة، إلى مرحلة السيطرة والتحكم والهيمنة ليس فقط في الطبيعة، وإنما في المجتمع والإنسان أيضاً، وهو ما أنجزه العقل الأداتي الذي ابتدعه العقل التنويري.

يختلف طرح النظرية النقدية في تحليلها للتاريخ الثقافي والفكري عن الطرح البنيوي والابستمولوجي القائم على القطيعة والانفصال، وذلك لقولها بالتواصل والاستمرار. من هنا فإنه وعلى الرغم من تحليلها لظهور العقل الأداتي من خلال الأسطورة، الا أنها لا ترى في هذا الانتقال قطيعة او انفصالاً، وإنما هو انتقال متصل ومستمر مع انه أصبح أكثر ارتباطاً بالعلم والتقنية، بل إن استمرارية الأسطورة تظهر في الأساليب الجديدة للعلم والتقنية. من هنا فإن النظرية النقدية لا ترى في هذا الانتقال الذي يعكس تقدم العقل الأداتي اختفاءً للأسطورة وانقراضاً لها كما يبشر بذلك العقل الوضعي سواء في صورته الساذجة والتاريخية كما مثلتها المراحل الثلاث لتفسير التاريخ عند كونت، أم كما مثلّتها الوضعية المنطقية بمحاولتها تخليص الخطابات من الأساطير والميتافيزيقا بواسطة التحليل المنطقي الصارم. ان التقدم العلمي في النظرية النقدية لا يؤدي إلى اختفاء الأسطورة، وإنما إلى تحولها وإلى اندماجها في العقل العلمي(١).

ولقد أنجزت مدرسة فرانكفورت نقداً شاملاً للحضارة الغربية، واعتبرت الحرب العالمية الثانية بمثابة العلامة البارزة لانحطاط وتقهقر التقدم. فاذا كان هيغل رأى في حصان نابليون روح العالم والحداثة والتقدم، فإن أدورنو يرى «أن روح العالم ليس على حصان وإنما على جناحي بندقية آلية»(٢). مشيراً بذلك إلى الطائرات القاذفة الذاتية التي استعملها هتلر وتُعرف بطائرات أو صواريخ "V ـ ٢"، وهي خلاصة للتقنية النازية البحتة.

لقد ارتبطت مدرسة فرانكفورت بموضوع تقدم وتقهقر الحضارة الغربية الذي سبق وان أشار إليه شبنغلر، واعتبرته بمثابة نقد محافظ لأنه يعود إلى الماضي(٣). وفي تقديرها ان هذا الانحطاط لا يعود إلى الفرد، وإنما إلى المجتمع وإلى الشمولية على وجه التحديد، فالفرد قد فقد استقلاله الذي يمكّنه من تحقيق النوع الإنساني. وان المجتمع هو الذي يصنع الفرد في حالة من الشمولية. على أن أدورنو تحديداً يرى ان

---

(١) M. Horkheimer & TH. W. Adorno, *La dialectique de la raison*, op, cit.

(٢) E. Traverso, *L'Histoire déchire*, Les éditions du Cerf, Paris, 1997, p. 128.

(٣) TH. W. Adorno, *Minima Moralia*, Paris, Ed. Payot, 2001, p. 97.

الإعلام والعلماء يتحملون مسؤولية هذا الوضع وبخاصة العلماء الذين يجعلهم التفكير ذاتيين وعُرضة للمسؤولية، في حين ان أبحاثهم تتسم بالموضوعية والنفعية واللامسؤولية.

وعلى الرغم من نقد مدرسة فرانكفورت للتقدم ولصور الانحطاط، إلا انها لم تفقد الأمل في التقدم، حيث نجد أدورنو يدعو إلى ما يعتبره «ضرورة التفكُّر في التقدم في مرحلة الانهيار او الكارثة»[1]. كما يدعو إلى ضرورة ربط التقدم بالفكر النقدي، وتجديد العلاقة مع عصر التنوير الذي أوجد هذه الفكرة التي استعملها كسلاح للانعتاق ضد "النظام القديم" ancien regime، ناقداً الفهم الوضعي للتقدم الأحادي والخطي والاختزالي بينما التقدم يعني تحسناً دائماً ومستمراً.

يعني هذا ان أدورنو، ومعه مدرسة فرانكفورت، من الذين يرون ضرورة التحري والبحث في النواة التحريرية والانعتاقية للتنوير. فهنالك إمكانية للانعتاق بالتنوير ضد التنوير، وانه بدلاً من الدفاع عن الحضارة وعن قواها البربرية والتراجعية، يجب علينا فهم الظروف الاجتماعية والسياسية والتاريخية التي أدت إلى الكارثة. فالنازية قد وجدت جذورها في تناقضات التقدم. فالعقل الذي هو وسيلة للانعتاق، قد تم تحويله من قبل النخب الحاكمة إلى عقلانية أداتية. هذا من جهة ومن جهة أخرى هنالك حضور لقوى اللاعقلانية في الحياة الإنسانية، فالعقل ليس سيداً على الإنسان، يدل على ذلك حالة التقهقر وضعف الضمير، وهو ما يؤدي إلى ظهور حالات التراجع. لذا فان التقدم والتراجع مظهران مترابطان، فالتقدم والتقهقر، والانعتاق والبربرية، والتحرر والشمولية، يسيران جنباً إلى جنب، وان المجتمع الشمولي يمارس هيمنة على الأفراد الذين هم وحدهم القادرون على المقاومة. وإذا كان المجتمع الشمولي يعمل على التوحيد وإلغاء التنوع، فان أفراد المجتمع يحاولون دائماً مقاومة ذلك بشتى الصور والأشكال، ويعمل المجتمع دائماً على الحفاظ على تنوعه.

كما يفيد جدل التنوير/العقل مفهوماً للعقل لم يبيّنه الفيلسوفان إلا لاحقاً. وهذا المفهوم هو ان العقل التنويري يتكون من شكلين: عقل ايجابي وعقل سلبي، عقل موضوعي وعقل ذاتي. مثله مثل التنوير المستعمل بصيغتين إيجابية وسلبية، موضوعية وذاتية، فهنالك من جهة التنوير الذي يهدم نفسه، والتنوير الذي ينقذ نفسه، أو ما يمكن التعبير عنه بالتنوير الزائف والتنوير الأصيل.

على ان الأمر الذي لا شك فيه هو ان فيلسوفَيْ مدرسة فرانكفورت قد احتفظا

---

(١) *Ibid.*, p. 132.

بالصفتين وفي الوقت نفسه بلبس العبارة. من هنا تعددت التفسيرات والتأويلات في هذا الموضوع، فمثلاً يقول احد المؤرخين البارزين لهذه المدرسة: «لا شك في ان مؤلِّفَيْ جدل التنوير قد احتفظا بلبس العبارة، ولم يفصحا إلاّ لاحقاً عن العقل الذاتي والعقل الموضوعي»[١]. يؤكد هذا الفهم ما ذهب اليه الفيلسوفان في مقدمة كتابهما من تعيين وتحديد لهدفهما بالقول: «إن الهدف الأساسي من هذا الكتاب يمكن ان نحدده على انه دفاع عن العقلانية وذلك بالاشارة إلى ما تتضمنه من عناصر محايثة لها، والبرهان على بعض عناصرها النقدية الموجهة ضد الإنسانية التي يمكن إدخالها بشكل مثمر»[٢]. أي ان هنالك محاولة للجمع بين قيم التنوير ونقد التنوير، وهو هدف مشترك مع الانطولوجيا التاريخية، إنْ صحّت قراءتنا.

يدل على هذا تحليلهما على سبيل المثال لأعمال الروائي دو صاد، الذي يعبِّر عن الجانب السلبي للتنوير. ولكن هذا الجانب في نظر الفيلسوفين الألمانيين منقذ للتنوير من حيث انه يمكّننا من معرفة مختلف جوانب التنوير، بل يصفان عمله بـ«المنقذ للتنوير»[٣]. وبذلك يلتقيان مع قراءة ميشيل فوكو لهذا الأديب[٤].

ولكن السؤال الذي يطرح نفسه في هذا السياق هو: كيف نميز بين تنوير زائف وتنوير أصيل؟ ان الهيمنة او السيطرة domination هي التي تحرف مُثُل ومبادئ وقيم التنوير عن طبيعتها، وبخاصة في شكلها البورجوازي، ومن هنا يخضع التنوير لنوع من الحتمية في مساره التاريخي. لذا لا يتردد هذان الفيلسوفان في ربط التنوير الزائف بالهيمنة وبالمصلحة، واعتبار ذلك حتمية وشيئاً طبيعياً في التنوير، أي ان التنوير يتضمن بالضرورة الهيمنة. ومن هذه الطبيعة خلصا إلى ان التنوير يتضمن، كما سبق وأن اشرنا إلى ذلك، عناصر هدمه وانهياره. وإن «كل أشكال التنوير إلى حد الآن لم تكن أصيلة، وتمنع وتقف حاجزاً أمام تحقيق وتجسيد التنوير الأصيل والحقيقي»[٥]. ان ما يعزز هذا التاويل هو قول الفيلسوفين في مقدمتهما إن «الهدف الأساسي للمؤلِّفين، هو التحليل النقدي للحضارة في حالتها الحالية المتسمة بالصناعة على مستوى كبير والرقابة المتحكمة والتقدم التكنولوجي. وأنهما يبحثان عن أصول الأزمة الظاهرة في الحضارة الحديثة في التاريخ وفي العمليات التي سمحت للإنسانية ان تقيم

(١) Rolf Wiggershaus, *L'Ecole de Francfort*, op. cit., p. 320.

(٢) *Ibid.*, p. 54.

(٣) M. Horkheimer & TH. W. Adorno, *La dialectique de la raison*, op. cit., p. 141.

(٤) Michel Foucault, *Dits et ecrits*, tome 2, op. cit., p. 818.

(٥) Rolf Wiggershaus, *L'Ecole de Francfort*, op. cit., p. 321.

علاقة تحكم وسيطرة على الطبيعة، وان النقطتين الأساسيتين في بحثهما هما الأسطورة والعقلانية»[١].

إذن يتمثل الهدف الأول في الكشف عن ان أزمة الحضارة الحالية هي أزمة كل التاريخ البشري منذ بدايته إلى يومنا هذا، وان السيطرة على الطبيعة كان دائماً المبدأ الأساسي الموجِّه للإنسانية. وبذلك يؤكد فيلسوفا فرانكفورت على ان التقدم الحاصل لا يعني مولد الحداثة والرأسمالية، ولكنه يعبِّر عن اللحظة التي شرع فيها الإنسان في السيطرة على الطبيعة، وهي عملية قديمة. وبهذا المعنى يكون أدورنو وهوركهايمر قد أدخلا في تحليلاتهما العناصر السابقة للحداثة في دراسة الحضارة، ومنها على وجه الخصوص موضوع الأسطورة. وهذا يعني ان منطلقهما في التحليل يقوم على اعتبار ان «تاريخ الفكر هو تعبير عن الهيمنة او انه أداة للهيمنة»[٢]، وذلك منذ هوميروس إلى غاية المرحلة المعاصرة.

يتشكل التاريخ في نظرهما من مراحل أهمها: الطبيعة الخالصة حيث يكون البشر في حالة وجود طبيعي، او سجناء الطبيعة، تهيمن عليهم وعلى حياتهم ومعاشهم وغرائزهم. ثم مرحلة التفكير، حيث تجرأ الإنسان على التفكير الذي يدل على قطع السياق المباشر للطبيعة، وإقامة حاجز يفصل بين الطبيعة الخارجية والطبيعة الداخلية. ومنذ هذه اللحظة غادر الإنسان العالم الأول، وقام بعمليات نزع الغلالة السحرية عن العالم، واصبح هدفه السيطرة على الطبيعة، سيطرة مطلقة، بحيث أضحى هذا الهدف هدف الحياة كلها، وبذلك انطلقت عمليات العقلنة المختلفة وتم اعتبار الطبيعة تهديداً وخطراً.

لقد أدى الخروج من العالم الأول، عالم الطبيعة، إلى فتح باب المعركة الطويلة ضد الطبيعة. من هنا نفهم مديحهما لروايات دو صاد التي تشيد بالطبيعة، بل نجد هوركهايمر يشيد ويمتدح صديقه أدورنو لأنه «أنقذ الصادية»، كما نجد في **جدل التنوير/العقل** اهتماماً وعناية بالطبيعة ودعوة إلى «الاحتفاء بالطبيعة»[٣].

اذا كان هذا التقسيم للتاريخ الإنساني يفيد شيئاً، فإنه يفيد ان التنوير في نظر فلاسفة فرانكفورت يعدّ صراعاً ضد العالم الأول، ولكن الجديد في هذا المسار التاريخي هو انتقال السيطرة من عالم الطبيعة إلى عالم الإنسان والهيمنة عليه. وهنا

---

(١) M. Horkheimer & TH. W. Adorno, *La dialectique de la raison*, op. cit., p. 55.

(٢) *Ibid*., p. 141.

(٣) Rolf Wiggershaus, *L'Ecole de Francfort* ,op. cit., p. 324.

يظهر التنوير الزائف بعقله الموضوعي والأداتي، حيث تم الانتقال من السيطرة على الطبيعة الخارجية إلى الطبيعة الداخلية. وفي نظر الفيلسوفين الألمانيين، فإن نمو وتطور صناعة الثقافة يؤدي حتماً إلى هذا السقوط والانحطاط[١].

وللخروج من هذا التنوير الزائف، يجب في نظر الفيلسوفين الألمانيين إجراء عملية فصل للعقلانية عن القوة، وتحرير الفكر من الهيمنة. وتتمثل الخطوة الاولى في الخروج من المجتمع المناهض للسامية، ذلك ان مناهضة السامية تمثل «كراهية "المتحضرين" لكل الآخرين الذين لم ينسوا ولم يتمكنوا من نسيان فشل الحضارة». وهذا يعني في نظرهما ان «المسالة اليهودية تُعتبر منعطفاً تاريخياً»[٢].

ان هذا التحليل الجدلي، إنْ صحت العبارة، قد استُكمل فردياً، كما أشرنا إلى ذلك. هذا ما نقراه على سبيل المثال عند هوركهايمر في **خسوف العقل** *Eclipse de la raison*، الذي هو مجموعة من المحاضرات التي قدمها سنة ١٩٤٧، استعاد فيها ما سبق وناقشه مع صديقه ادورنو، كما يعتبر استمراراً لما نشره في مقال بعنوان «نهاية العقل» «The End of Reason».

يعتبر كتاب **خسوف العقل** استمراراً للمشروع النقدي الذي بدأه هوركهايمر، حيث قام بنقد الوضعية والميتافيزيقا والتوماوية الجديدة والبرغماتية. على ان ما هو مهم في هذا الكتاب هو التصريح حول مفهوم العقل الذي كان في **جدلية التنوير** مضمراً وملتبساً إلى حد ما، وخاصة من حيث التمييز ما بين العقل الذاتي والعقل الموضوعي. وفي هذا السياق يقول هوركهايمر ما نصه: «تاريخياً، فإن وجهي العقل، الذاتي والموضوعي، كانا قائمين وموجودين منذ البداية، وان هيمنة الواحد على الآخر قد تمت خلال عملية طويلة»[٣].

يتمثل العقل الذاتي في نظر هوركهايمر في العقل الأداتي والعقل المهيمين في المجتمع الحديث، لأنه يعمل على إيجاد الوسائل المناسبة للغايات التي تسعى او تهدف إلى الحفاظ الذاتي للذات auto - conservation. اما العقل الموضوعي، فإنه يتمثل في الاستقلالية والأهداف العامة الكبرى. يقول هوركهايمر: «الأنساق الفلسفية

---

(١) لمزيد من الاطلاع حول صناعة الثقافة، انظر: أدورنو وهوركهايمر «صناعة الثقافة: التنوير بوصفه خداعاً جماهيرياً»، ترجمة خالدة حامد، في، **فصول** (مجلة النقد الادبي)، العدد ٦٥/ خريف ٢٠٠٤ ـ شتاء ٢٠٠٥، ص ٢٢ ـ ٣٣.

(٢) M. Horkheimer & TH. W. Adorno, *La dialectique de la raison*, op. cit., p. 325.

(٣) M. Horkheimer, *Eclipse de la raison*, Paris, Ed. Payot, 1974, p. 18.

الكبرى، مثل انساق أفلاطون وأرسطو او المثالية الألمانية، تأسست وقامت على نظرية العقل الموضوعي. هذا العقل يهدف إلى تطوير نسق شامل حيث يكون هنالك ترتيب لجميع العناصر، بما في ذلك الإنسان وأهدافه (. .) إن هذا التصور للعقل لا يستبعد العقل الذاتي، ولكنه يعتبره بمثابة تعبير جزئي ومحدود. .»[١].

ميز الفيلسوف بين عقل إجرائي وآخر غائي، الأول أداتي والثاني ملكة فهم الغايات. يرتبط الأول بالوسائل والأشياء، والثاني مهتم بالغايات، وقريب من تلك الشروط التي وضعها كانط للواجب في نقد العقل العملي. والمطلوب هو تقييم العقل الأداتي الكلي والشمولي بواسطة العقل المفهومي او "الغائي". وبهذا المعنى يكون العقل في مدرسة فرانكفورت، موجِّهًا للعقلانية ومحرراً، وفي الوقت نفسه وسيلة وأداة للهيمنة والسيطرة؛ إنه يحرر ويستعبد في الوقت نفسه، محرِّر بأهدافه وبعقلانيته، ومُسْتَعْبِد بالوسائل التي يبتدعها لأنها تمكن من السيطرة التقنية والهيمنة الإدارية والبيروقراطية. ومن هنا يأتي ذلك الربط المفارق ما بين العقل والأسطورة في سعيهم لتحليل بنية العقل.

وبذلك تم التمييز الصريح في العقل التنويري ما بين عقل ذاتي أداتي وعقل موضوعي كلي إنساني، إنْ صح القول، لأنه يحفظ أهداف الإنسان الأساسية أو ذاتية الذات، او ما يسميه في مكان آخر بـ"الأثر الأخير للمعنى" الذي يمثله المفكرون المستقلون الذين يعارضون القوى القائمة ويدافعون عن قيم الحرية والحق والجمال والكرامة الإنسانية[٢]. فالفكر المستقل هو الذي سينقذ الأثر الأخير للمعنى، لا بأن يؤلّه من جديد، ولكن بأن يضع حداً للشر وللعنصر الهدام الذي يحرف العقل عن الطريق المستقيم. وبالتالي فإنه لا يعمل على إعادة تنشيط المُثُل التي سقطت وانحطت، وإنما يسعى إلى ربط تلك المثل بالطبيعة الإنسانية، او كما قال هوركهايمر: «مهما كانت المثل الكبرى للحضارة ـ العقل والمساواة والحرية ـ خاطئة إلا انها احتجاجات الطبيعة ضد الوضع والموقف الحالي التي فرضناه عليها، وهي الشواهد المعلنة والصريحة التي نملكها»[٣]. كما كان هنالك دائماً متمردون وثائرون حتى وإن لم يكونوا معروفين ويعملون في العتمة.

بتعبير آخر، ان الأمل يأتي من الذين لا أمل لهم، كما سيعبِّر عن ذلك لاحقاً هربرت ماركوزه. إنه الأمل في المجانين والمنحرفين والمتمردين، «أولئك الذين

(١) *Ibid.*, p. 16.
(٢) *Ibid.*, p. 66.
(٣) *Ibid.*, p. 169.

يمارسون مناهضة لما نصفه وننعته الآن بالعقل»[١]. وهنا نجد التقاءً صريحاً بين مدرسة فرانكفورت والانطولوجيا التاريخية.

وعليه، فإن **جدل العقل** يفيد من بين ما يفيد نقد العقل الذي أصبح في أزمة. أو بتعبير دقيق، نقد العقل المنبثق من التنوير، الذي يفيد ان التفكير الإنساني في حالة تقدم وذلك بفعل العقلنة المتنامية للعالم او للطبيعة، والذي سيؤدي إلى تحسين حياة الفرد، لكن الذي حصل هو ان البشرية «وصلت إلى كارثة عامة»[٢]. فهل يعني هذا ان العقل يتضمن عناصر "الهدم الذاتي"؟ لا يتردد فيلسوفا فرانكفورت في الإقرار بفشل مشروع التنوير، فالحرب العالمية الثانية دليل وشاهد، والمحرقة دليل مادي على الكارثة العامة. وليس المطلوب توجيه العقل وجهة جديدة، وإنما يجب مساءلة أسس التفكير العقلي. من هنا فإن ما يميز مدرسة فرانكفورت هو انها لا تستخدم العقل كأداة، وإنما جعلته موضوعاً للتحليل. من هنا تكون فرانكفورت أسبق في نقدها للتنوير من نقد ما بعد الحداثة كما صاغه نص ليوتار. الا انه وعلى خلاف ليوتار، فإن فيلسوفَيْ فرانكفورت إذ يُقرّان بعملية الهدم الذاتي للعقل، الا أنهما يؤكدان على انه «ليس لدينا أدنى شك انه في المجتمع لا يمكن ان نفصل الحرية عن الفكر المستنير، ولكننا نعتقد اننا نعترف بأن مفهوم التفكير هذا، ليس فقط في أشكاله التاريخية وفي المؤسسات الاجتماعية التي ينتمي اليها، يتضمن عناصر التراجع والتقهقر التي يمكن اختبارها إلى غاية أيامنا هذا. وإذا لم يشرع العقل في دراسة هذا التراجع، فانه يختم على مصيره الخاص»[٣].

لا يتعلق الأمر، وفقاً لهذا النص، بالانتقال والدخول في نوع من العقلانية او التصوف، وإنما بالدفاع عن العقل وذلك بكتابة تاريخه باسم العقل المستنير، وإظهار التشابك الذي وقع فيه العقل التنويري مع الأسطورة، او بتعبير آخر تورط العقل في الأسطورة. وكان على النظرية النقدية ان تجري تحليلاً لهذا الوضع الفكري، وقد تم الشروع في ذلك بدءاً من نقد مبدأ الهوية والتطابق عند هيغل، كما بيّنا ذلك آنفاً.

وما حاول فيلسوفا فرانكفورت تشخيصه هو العقل الملتبس، وذلك من خلال محاولته التحكم في الطبيعة الداخلية والخارجية التي لا تفصل تحرير الإنسان وعتقه عن الاكراهات الطبيعية وجعله سيد نفسه وسيد الطبيعة. ولقد بيّنا ذلك من خلال

---

(١) *Ibid.*, p. 179.

(٢) M. Horkheimer & TH. W. Adorno, *La dialectique de la raison*, op. cit., p. 21.

(٣) *Ibid.*, p. 15.

تحليل نصين أدبيين هما ملحمة **الأوذيسة** وقصة دو صاد **جوليات**، وأوضحنا كيف تحول التنوير إلى المكر (بالمعنى الهيغلي)، وكيف انتقل من الطابع السلعي إلى تملك الانسان. وتوقفا عند أسباب مناهضة السامية، باعتبارها مظهراً من مظاهر اللاعقل deraison، وباعتبارها سلوكاً مرضياً. كما تضمن ملاحظات ومشاريع، في شكل من المأثورات والحكم، كدليل على ان أصحاب النظرية لا يريدون تقديم نظرة شاملة ومغلقة، وإنما مشروعاً مفتوحاً لدراسة التنوير والعقل.

لا شك في ان نص **جدل التنوير/ العقل** يطرح صعوبات جمة امام الباحثين ليس اقلها طابعه المجزأ fragmetal وأسلوبه المجازي والشاعري. والمدقق في أقوال الفيلسوفين الألمانيين يرى انهما لا يختلفان عما ذهب اليه كلود ليفي ستروس[١] في كتابه **الفكر المتوحش**، حيث بيَّن ان الفرق بين العقل والأسطورة فرق في التعبير وليس في الطبيعة. فهنالك تماثل بين العقل والأسطورة. تماماً كما بيَّن نيتشه تماثل العقل مع اللاعقل. وبالنسبة لفلاسفة فرانكفورت، هنالك نوعٌ من التبعية المتبادلة interdependence بين العقل والأسطورة: «ان العقل يرتبط بالأسطورة التي لم يتحرر منها أبداً. ذلك ان الأسطورة تمثل في صورها وأشكالها جوهر ما هو موجود (الدوران، الثبات، المصير، الهيمنة على الطبيعة) [. . .] ان الإحيائية l'animisme قد أعطت او منحت روحاً للأشياء، والنزعة الصناعية l'industrialisme قد حوّلت روح الانسان إلى شيء»[٢].

ويستدل فلاسفة فرانكفورت على ذلك بنوع من فلسفة التاريخ، كما بيَّنا ذلك، أي بين مرحلة طبيعية وأخرى فكرية، عرفت تحولين أساسيين: سيطرة على الطبيعة في المرحلة الأولى ثم سيطرة على الإنسان في المرحلة الثانية. وان مقابلة الفكر بالطبيعة تعبِّر من جهة عن محاولة تحكم الإنسان في نفسه وفي الطبيعة الداخلية من خلال مراقبة شهواته ورغباته، ومن جهة ثانية بعقلنة الطبيعة، وبشكل أدق، ووفقاً لعبارة ماكس فيبر التي يوظفونها، بنزع الغلالة السحرية عن الطبيعة الخارجية، وبذلك تم «التخلي عن العالم الأول من خلال معركة طويلة ضد الطبيعة نفسها»[٣]. ان احد أصول العقل يكمن في الخوف والهشاشة وسهولة العطب من ان يكتشف فكره وأصله،

---

(١) الزواوي بغوره، **المنهج البنيوي، بحث في الأصول والمبادئ والتطبيقات**، دار الهدى، الجزائر، ٢٠٠١، ص ١٥٥ ـ ١٥٧.

(٢) M. Horkheimer & TH. W. Adorno, *La dialectique de la raison*, op. cit., pp. 43 - 44.

(٣) Rolf Wiggershaus, *L'Ecole de Francfort*, op. cit., p. 323.

ومن هنا طابعه الأسطوري، وضرورة التغلب عليه هي التي أدت إلى التحكم في الطبيعة. إن هذه العملية ليس لها بداية معلومة، وذلك لكونهما، أي هوركهايمر وأدورنو، يريان ان العقل عملية. من هنا افتراضهما للحالة الطبيعية التي أدت إلى مناقشات عديدة، على ان ما يهمنا في هذا السياق هو محاولتهما تقديم تفسير او تأويل لأصل العقل، وهو تأويل يحتكم إلى هيغل.

والخلاصة الأساسية هي انه إذا كان العقل متصل بالأسطورة، فإن هذا يعني بالضرورة أن العقل التنويري لم يتحرر من الأسطورة، وهو ما يعني منطقياً ان الأسطورة جزء من نظام العقل التنويري، وان التنوير يعود إلى الأسطورة. وخلصا إلى ان ما يدفع الرغبة في الهيمنة على العالم بواسطة المعرفة، وبواسطة العقل الموحِّد unification للتنوير والسيطرة، هو القلق l'angoisse الإنساني أمام التفوق الحقيقي للطبيعة: «ان الأسطورة ذاتها موجودة في العقل، وان العقل قد تحول إلى أسطورة»[١]. ولقد ترجما هذه الأطروحة من خلال تحليلهما لأسطورة **الأوذيسة** وشخصيتها الرئيسية عوليس كما بيّنا ذلك.

يقول أندرو إدجار: «إن العقل التنويري الذي حرّكته في الأصل الرغبة في القضاء على الأساطير والخرافات، قد تحول هو نفسه إلى أسطورة. وهو ما يحدث طالما ان منهجية علمية وضعية، قائمة على القياس الكمي، والتلاعب الرياضي بالمعطيات، تظن نفسها الوسيلة الشرعية الوحيدة لاكتساب المعرفة»[٢]. و«إن تداخل الفكر العلمي التنويري مع الخطوات الصناعية والإدارية يفترض استحالة توليد نقد حيوي للرأسمالية باستخدام مناهج علمية سائدة. والثاني أن تحجيم وتقييد التأمل الذاتي النقدي داخل العقل التنويري يفترض أن السلطوية، سواء أكانت ممثلة في فاشية الغرب الرأسمالي أم في الماركسية السوفيتية، هي نتاج التنوير»[٣]. و«إن مسعى عصر التنوير بعلمه وعقله لفهم الذات قد فصل نفسه عن السياق التاريخي والاجتماعي والاقتصادي لتطوره، وبتقديمه لنفسه على أنه تتويج للعقل العالمي قد أجهض برنامجه النقدي. ومثل ميثولوجيا مفعمة بالحياة يتوارى وجوده كنتاج لخيال إنساني محدود بفترة تاريخية

---

(١) M. Horkheimer & TH. W. Adorno, *La dialectique de la raison*, op. cit., p. 18.

(٢) اندرو ادجار، «أدورنو ومدرسة فرانكفورت المبكرة»، ترجمة عزة مازن، في: **القرن العشرين، المداخل التاريخية والفلسفية والنفسية**، تحرير ك. نلووف، ك. نوريس، ج. اوزبون، مراجعة رضوان عاشور، المشرف العام جابر عصفور، المجلس الاعلى للثقافة، القاهرة، ٢٠٠٥، ص ١٨٢.

(٣) المرجع نفسه، ص ١٨٢ ـ ١٨٣.

معيّنة. وبذلك يتعذر الفهم الموضوعي لمجتمع ما بعد التنوير المعاصر باستخدام معايير علمه وعقله»[١].

وصف هابرماس كتاب **جدل التنوير** بأنه «الكتاب الأكثر سواداً، في تنظير عملية الهدم الذاتي للتنوير»[٢]، وإنه كان محكوماً بما دعا اليه ماركوزه بـ«الأمل في الذين فقدوا الأمل»، وانه نص لا يقيم بشكل عادل «عقلانية الحداثة الثقافية»[٣]. وإن نقد مؤلِّفي الكتاب تميَّز بالجذرية بحيث أضحى مشروع التنوير نفسه مهدداً[٤]. ولا يتردد هابرماس في ربط مشروع مدرسة فرانكفورت بمشروع فلاسفة ما بعد الحداثة وما بعد البنيوية وبخاصة في علاقتهم بنيتشه، وان فيلسوفَيْ فرانكفورت قد قاما بنوع من «الاركيولوجيا الذاتية»[٥]، وإنهما لا يختلفان عمّا بعد الحداثة، في فتحهما للأفق الجمالي، رغم رفضهما تقديم البدائل[٦]، وان موقفهما قد تميز بالنقد الشكي، الشيء الذي لم يسمح لهما بتقديم «نقد بناء للعقل»[٧]. ومع ذلك فإن للكتاب أهميته في التطور الفكري لألمانيا الفدرالية، وانه يتميز بمصير متفرد[٨]، لأنه يمثل نقلة نوعية في فكر وفلسفة المدرسة، ويمثل تغيّراً في الموقف من الماركسية التي استبدلت بفلسفة للتاريخ ذات مسحة تشاؤمية، وحكم مطلق على العقل الأداتي، الذي يشكل مضمون العقل التنويري، بأنه عقل شمولي.

ولكن مؤرخاً آخر لهذه المدرسة لا يذهب هذا المذهب، ويرى ان هوركهايمر وأدورنو يميزان كما قلنا بين العقل والعقل الأداتي، وأنهما قاما «بنقد "العقل الأداتي" إذ يتمسك هوركهايمر وأدورنو بتعيين مصدر كشف العقل هذا، أي التناقض الأكثر مأساوية بين نزعة العقل التنويري الظاهرة للتحرر والبربرية التي نتجت عملياً في عصر النظرية النقدية»[٩]. وإلى هذا التأويل ذهب عبد الغفار مكاوي حيث قال: «وتفرّق النظرية النقدية بين نمطين من العقل: فالأول تنويري وتحريري، يقوم على أفكار الثورة

---

(١) المرجع نفسه، ص ١٨٣.

(٢) Habermas, *Le discours philosophique de la modernite*, op. cit., p. 128.

(٣) *Ibid.*, p. 136.

(٤) *Ibid.*, p. 37.

(٥) *Ibid.*, p. 145.

(٦) *Ibid.*, p. 154.

(٧) *Ibid.*, p. 155.

(٨) *Ibid.*, p. 129.

(٩) بول ـ لوران أسون، **مدرسة فرانكفورت**، مرجع سابق، ص ١١٦.

الفرنسية وقيمها ومُثُلها في العدالة والحرية والسعادة والإخاء والسلام. اما الثاني فهو نقيض الأول، وقد أخذ المؤلفان تسميته بـ"العقل الأداتي" من الفيلسوف الاجتماعي ماكس فيبر، وزعما انه يستغل لتحقيق أهداف السيطرة والتسلط الشمولي في استعباد الفرد واحتواء وعيه لصالح السلطة المتحكمة»[١].

ان كتاب **جدل التنوير** «يلقي الأضواء على هذا العقل "الأداتي" المتمثل في التفكير العقلي والتقني السائد في الصناعة والإدارة الحديثة، بما يخدم السيطرة والتسلط لا التحرير والتحرر»[٢]. والسؤال المطروح هو: «إذا كانت الهيمنة في العقل كما الدودة في الفاكهة، فالسؤال هو في معرفة كيف يمكن للنظرية النقدية، المعجزة والصافية، ان تتدخل»[٣]. هل يتمثل ذلك في البُعد الاخلاقي من خلال «السعادة التلقائية» أم في «إعادة تنشيط اللحظة الجمالية»، أم في «فلسفة التاريخ»؟[٤]

ثالثاً ـ المتفق والمختلف

إنّ «مدرسة فرانكفورت حقيقة تاريخية بديهية، تمثّل على المستوى الفلسفي تصوراً غامضاً ومثيراً، مستفيدة من بعض المكاسب في فرنسا، بسبب المديح المتأخر الذي أسداه لها ميشيل فوكو . . .»[٥]. هذا ما نقرأه في الصفحة الأولى من مقدمة ليليان دوروش ـ غورسيل، مترجمة أهمّ كتاب يؤرخ لهذه المدرسة.

وعلى ما يقول جيرار روليه، وهو أحد مؤرخي مدرسة فرانكفورت: «إن النقد العنيف الذي قدمه هابرماس في "الحداثة مشروع غير منجز"، ضد نظريات ما بعد الحداثة والخط الذي اتبعته منذ اكتشافها نيتشه، بحيث وصفها بالشكل الجديد للنزعة المحافظة، يؤدي بنا إلى المشهد الفرنسي الذي عبَّر عن نضال مدرسة فرانكفورت من اجل عقلانية لا تُختزل في النظرة التقنية والتكنوقراطية او البيروقراطية. هنالك شيء ما يذهب ويلتقي بالتيارات التي ارتسمت عندنا في هذه الأزمنة الأخيرة»[٦].

---

(١) عبد الغفار مكاوي، «النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت، تمهيد وتعقيب نقدي»، **حوليات كلية الاداب**، مجلس النشر العلمي، جامعة الكويت، الحولية الثالثة عشرة، الرسالة الثامنة والثمانون، ١٩٩٢ ـ ١٩٩٣، ص ٦٢ ـ ٦٣.

(٢) المرجع نفسه، ص٦٣.

(٣) بول ـ لوران اسون، **مدرسة فرانكفورت**، مرجع سابق، ص ١١٦.

(٤) المرجع نفسه، ص ١١٦.

(٥) Rolf Wiggershaus, *L'Ecole de Francfort*, op. cit., (Introduction).

(٦) Gerard Roulet, «L'Appel de l'histoire. La théorie critique de Francfort face au contexte français», in, *Philosophiques*, Vol IX, numéro 1, 1982, pp. 164 - 165.

لا يمكن الحديث من الناحية التاريخية عن استقبال الفلسفة الفرنسية لمدرسة فرانكفورت قبل نهاية السبعينات من القرن العشرين، فالمعلومات التي يقدمها المؤرخون تحيل إلى ان أعمال هذه المدرسة قد بُدىء في ترجمتها في الفترة ١٩٧٣ ـ ١٩٧٨، وان أول مجلة فكرية خصصت ملفاً لهذه المدرسة هي مجلة **فكر** في سنة ١٩٧٨، وانه في هذه الفترة بالذات بدأ فوكو يحيل إلى هذه المدرسة، ذلك ما نقرأه في محاضرته بالجمعية الفلسفية الفرنسية سنة ١٩٧٨[١]، التي أشرنا اليها سابقاً.

يتبيّن من هذا ان تلقي الفلسفة الفرنسية لمدرسة فرانكفورت كان متأخراً زمانياً، مقارنة بما أنجزته هذه المدرسة عبر عقود من الزمن بدأت في ثلاثينات القرن العشرين. هذا من جهة، ومن جهة ثانية ان تأثيرها على الفلسفة الفرنسية كان تاثيراً محدوداً، وذلك لأسباب أهمها أزمة الفلسفة الماركسية ومحاولة ألتوسير طرح طريقة جديدة في القراءة والتأويل وإعادة البناء، ومحاولة إحلال التحليلات البنيوية وما بعد البنيوية مكان الماركسية، ومحاولة تجاوز بل والقطع مع الماركسية من قبل ما بعد البنيوية وظهور أشكال فلسفية كالتفكيكية والجينيالوجية وما بعد الحداثة والسيميائية، مع العودة إلى كانط مثلما تبين ذلك بعض أعمال آلان رونو وليك فيري، وأخيراً نهضة الفلسفة السياسية والأخلاقية بدءاً من التسعينات من القرن العشرين سواء أكان ذلك تحت تأثير نظرية العدالة للفيلسوف الأميركي جون رولس J. Rawls أم تحت تأثير التحول الذي أحدثه فوكو في مشروعه الفلسفي.

ومن ناحية التأليف، فإن تاريخ الفلسفة الفرنسية يبيّن ان اول الكتابات حول مدرسة فرانكفورت تعود إلى اهتمام بعض الماركسيين بهذه المدرسة، هذا ما نقرأه في الفصل الذي كتبه أندريه توزال في كتاب: **تاريخ الفلسفة**، وكان بعنوان: «تطور الماركسية في أوروبا الغربية منذ سنة ١٩١٧»، ثم تبعه بترجمة لمقال روديجر بوبنر بعنوان: «ما هي النظرية النقدية»، وفي سنة ١٩٧٦ نشر جان ماري فانسون كتاباً بعنوان: **النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت**، وفي سنة ١٩٧٨ نشر كلٌ من بول لورون أسون وجيرار روليه كتاباً بعنوان: **الماركسية والنظرية النقدية**، وقدم كلٌ من الفيلسوفين ليك فيري وألان رونو مجموعة من نصوص هذه المدرسة ضمن السلسلة التي كانا يشرفان عليها بعنوان: «محاولات»، حيث كتبا مقدمة مطولة لمجموعة من نصوص وضعها ماكس هوركهايمر بعنوان: **النظرية النقدية**، وبيّنا فيها علاقة المدرسة بالميراث الفلسفي الكانطي والميراث الهيغلي والماركسي، وبذلك تم تقديم مدرسة فرانكفورت

(١) Emmanuel Renault, *Foucault et l'école de Francfort*, op. cit., p. 55.

في فرنسا في علاقتها بكانط. وبعد ان غلبت عليها القراءة الماركسية ها هي الآن تعود إلى كانط[(١)].

ولعل هذه العلامة هي التي استثمرها فوكو كما بيَّنا سابقاً. ذلك انه في هذا السياق التاريخي الخاص بالتأليف والترجمة أشار فوكو إلى مدرسة فرانكفورت، حيث قال: «يبدو لي أننا في فرنسا وصلنا إلى مرحلة طرحت فيها مشكلة التنوير بنوع من التجاور الدال مع اعمال مدرسة فرانكفورت»[(٢)]. وهنا يبرز بشكل صريح علاقته بمدرسة فرانكفورت وموضوع التنوير.

والأمر الثاني هو ان فوكو لم يحاول مناقشة أعمال مدرسة فرانكفورت انطلاقاً من موقفها من الماركسية. كما لم يشارك في ذلك الحوار الذي أثاره الماركسيون حول علاقة المدرسة بالماركسية، وهذا يعني ان فوكو كما يقول ايمانويل رونو قد جعل من مدرسة فرانكفورت مشروعاً فلسفياً خاصاً ومستقلاً، مؤكداً على طابعها النقدي ، رابطاً بينها وبين كانط، مثلما سبقه إلى ذلك رولي وأسون وفيري ورونو. ليس بالطبع كانط كما يظهر في **نقد العقل الخالص** او **نقد العقل العملي**، ولكن كانط في **ما هو الإنسان؟ وما هو التنوير**؟ أو بلغة فوكو كانط باعتباره الفيلسوف الذي يقوم بتشخيص الحاضر، وإقامة مشروعه الفلسفي في اطار من "انطولوجيا الحاضر"[(٣)].

لقد شكّل موضوع التنوير نقطة التقاطع واللقاء بين الانطولوجيا التاريخية ومدرسة فرانكفورت، وأشار فوكو في أكثر من مناسبة إلى العلاقة بين مشروعه الفلسفي ومدرسة فرانكفورت، ومن هذه الإشارات جوابه عن سؤال متعلق بموضوع السجن، مؤداه: هل يتجسد السجن في نظام العقوبات؟ بعد ان بيَّن ميشيل فوكو ان السجن قد تمت معالجته كمشكلة اجتماعية باعتباره يدخل ضمن مشكلة السكان والانحراف، وكمشكلة قانونية تندرج ضمن نظام العقوبات، أشار إلى انه لم تتم معالجة العقوبة باعتبارها ممارسة وهو ما يهتم به، مشيراً إلى ان أول من اهتم بذلك هما كريشماير وريش في كتابهما **العقوبة والبنية الاجتماعية**، وهما من أتباع مدرسة فرانكفورت[(٤)].

وفي سياق النقاش حول أحداث أيار/ ماي ٦٨ وعلاقة مدرسة فرانكفورت بأعلامها المختلفين بهذه الإحداث، أجاب فوكو عن السؤال حول علاقته بهذه النظرية مؤكداً

---

(١) *Ibid.*, p. 59.

(٢) *Ibid.*, p. 60.

(٣) *Ibid.*, p. 60.

(٤) Michel Foucault, *Dits et écrits*, tom 4, op. cit., p. 21.

على واقعة تاريخية متمثلة في الجهل بهذه المدرسة رغم ان معظم أعلامها قد مروا بباريس قبل أن يستوطنوا امريكا وذلك هرباً من النازية، مشيراً إلى ما أثارته الأعمال الفرويدية الماركسية لهربرت ماركوزه. أما بالنسبة إليه فيقول: «انني اعرف القليل عن هذه المدرسة»[١]، معترفاً بانه اطلع على بعض نصوص هوركهايمر إلاّ انه أصبح مهتماً بهذه المدرسة عندما كان بصدد دراسة السجن وانه استفاد من الكتاب المشار اليه سابقاً. وفي هذا السياق يقول: «لقد فهمت ان ممثلي مدرسة فرانكفورت قد حاولوا ان يؤكدوا، قبلي بكثير، أشياء أحاول جاهداً أيضاً ان ادعمها منذ سنوات»[٢]. وقد أورد بعض الآراء التي تؤكد على التشابه بين دراساته ودراسات هذه المدرسة قائلاً: «فيما يتعلق بي، فإن فلاسفة هذه المدرسة قد طرحوا المشكلات التي لا نزال ندور حولها، وبخاصة ما تعلق بآثار السلطة في علاقتها بنوع من العقلانية المحددة تاريخياً وجغرافياً في الغرب، وذلك منذ القرن السادس عشر. ان الغرب ما كان له ان يحقق نتائج اقتصادية وثقافية خاصة به، من دون ان يمارس هذا الشكل الخاص من العقلانية. والحال، كيف نفصل بين عقلانية الآليات والإجراءات والتقنيات، وآثار السلطة المصاحبة لها والتي نتحملها بكثير من الألم بوصفها شكلاً من الاضطهاد المنمط للمجتمعات الرأسمالية ومن الممكن كذلك للمجتمعات الاشتراكية. ألا يمكن لنا ان نخلص إلى ان وعد التنوير في بلوغ الحرية بممارسة العقل قد أدت إلى العكس وانها انقلبت إلى هيمنة للعقل ذاته، واغتصبت مكانة الحرية أكثر؟ انها مسألة أساسية ونناقشها جميعاً»[٣]، مؤكداً على ان مدرسة فرانكفورت هي التي طرحت فكرة أن ماركس هو الذي دافع عن مجتمع بدون طبقات مشابه لمصنع كبير[٤]. وهي ما قام فوكو وكذلك مدرسة فرانكفورت بنقدها باعتبار مثل هذا المجتمع شكلاً من أشكال الشمولية.

كما أشاد بتحليلهم للنظام السوفييتي وتحليلهم للنازيةوالتصدّي لها، وأسف لعدم الاطلاع على أعمالهم حتى إنه قال: «لو انني قرأت أعمالهم، فإن هنالك أشياء كثيرة لن أكون في حاجة إلى قولها، ولكُنتُ اجتنبت أخطاء كثيرة»[٥]. وحول سؤال ما الذي يميزه عن هذه المدرسة خاصة وان هذه المدرسة انتقدت البنيوية؟ يرى ميشيل فوكو ان هنالك اختلافات بينه وبين مدرسة فرانكفورت، ومن هذه الاختلافات مفهومهم للذات الذي يعتبره مفهوماً تقليدياً ينتمي إلى التقليد الماركسي، وكذلك تحليلهم للظواهر وفقاً

(١) *Ibid.*, p. 72.
(٢) *Ibid.*, p. 73.
(٣) *Ibid.*, p. 73.
(٤) *Ibid.*, p. 73.
(٥) *Ibid.*, p. 74.

للمفاهيم الماركسية الفرويدية كقولهم بالاغتراب والقمع والتحرير ونهاية الاغتراب والاستغلال، لأن هذا التحليل، في تقدير فوكو ، يبيِّن ان المدرسة تحوم حول جملة ماركس: «الإنسان ينتج الإنسان».

وفي نظر ميشيل فوكو فانه يجب فهم هذه الجملة على النحو الآتي: «ما يجب ان ينتج ليس الإنسان كما رسمته الطبيعة، او كما حدده جوهره او ماهيته، بل علينا ان ننتج شيئاً لم يوجد بعد ولا يمكن لنا معرفة ماذا سيكون. اما بالنسبة لكلمة الإنتاج، فإنني لست موافقاً مع أولئك الذين يفهمونها على انها تتم كما تتم انتاج القيمة والثروة او أي شيء له استعمال اقتصادي؛ انه هدم ما نحن عليه وابداع شيء اخر مغاير، إبداع كامل او تجديد كامل. والحال فإن الفكرة التي كونها ممثلو المدرسة حول إنتاج الإنسان من قبل الإنسان تقتضي أساساً ضرورة التحرر من كل ما أبعد الإنسان عن جوهره الأساسي، في النظام القمعي المرتبط بالعقلانية او الذي يكون فيه الاستغلال مرتبط بالمجتمع الطبقي»[١].

ويُعتبر موضوع تحليل المعرفة ـ السلطة من المواضيع الخلافية بين فوكو ومدرسة فرانكفورت[٢]. وأساس الخلاف يتمثل في ان معالجة موضوع المعرفة ـ السلطة لا تتطلب محاكمة العقل ولا مقابلة العقل باللاعقل، كما سبق واشرنا إلى ذلك. وفي نظر ميشيل فوكو ، يجب الحذر من معالجة عقلانية مجتمع او ثقافة مجتمع بشكل كلي، وانما يجب تحليلها في عدة مجالات، كل واحد منها يعكس تجربة أساسية: جنون، مرض، موت، جريمة، جنس. من هنا رأى ان كلمة العقلانية تمثل خطراً، اذ لا يتعلق الأمر بمدى مطابقتها لمبادئ العقل، وإنما اكتشاف أي نوع او نمط من العقلانية نحن بإزائه.

ورغم هذه الاختلافات في التحليل، فإن ميشيل فوكو يرى ان الانطولوجيا التاريخية تنتمي إلى الفلسفة النقدية التي أسسها كانط ومرجعيتها تحيل إلى ماركس ونيتشه وماكس فيبر ومدرسة فرانكفورت[٣]. وإن الانطولوجيا التاريخية تطرح سؤال: من نحن الآن في حاضرنا؟ هذا السؤال شكّل حقل تفكير تاريخي، صاغه كانط وفيختة وهيغل ونيتشه وماكس فيبر وهيدغر وفرانكفورت وقدموا إجابات بشأنه، وانه ينتمي إلى هذا التراث، وأن مساهمته تتمثل في «تقديم أجوبة جزئية ومؤقتة لهذا السؤال من خلال تاريخ الفكر، او بالتحديد، من خلال التحليل التاريخي للعلاقة ما بين تفكيرنا وممارستنا في المجتمع الغربي»[٤].

---

(١) *Ibid.*, pp. 74 - 75.

(٢) *Ibid.*, p. 89.

(٣) *Ibid.*, p. 688.

(٤) *Ibid.*, p. 814.

يرى اكسال هونيث ان جدل التنوير يشكّل النص الأساسي في فلسفة التاريخ الناقدة للعقل الأوروبي، ولا يعادله الا نظرية السلطة عند ميشيل فوكو، او بتعبير آخر ان ما يعادل جدل التنوير هو نظرية السلطة عند فوكو[١]. وأنهما قد بيَّنا، كلٌ بطريقته الخاصة، تعاظم السلطة وآلياتها في العصر الحديث. وانه سواء بالنسبة لأدورنو او لفوكو، فإن عقلنة المجتمع تتضمن ممارسة العنف على جسد الانسان، وهذه تعد نقطة مشتركة بين الفيلسوفين الألمانيين في نقدهما للحداثة.

لا شك في ان المسارات الفكرية مختلفة بينهما، وبخاصة نقد الحداثة ليس من خلال نقد العقل وانما من خلال نقد السلطة. إلا ان هونيث لا يتردد في وصف نظرية فوكو في السلطة بالتناقض او على حد تعبيره «متأرجحة إلى حد التناقض»[٢]. فهنالك من جهة ما يسميه فوكو بميكروفيزياء السلطة، من خلال تحليله لعلاقات السلطة كما تظهر في المصنع والمدرسة والثكنة والبيت. وهو في هذا المستوى يقوم بمعارضة صريحة لنظرية ألتوسير حول أجهزة الدولة، وهذا المستوى يفضّل هونيث تسميته بفلسفة الفعل. تتعارض نظرية ميكروفيزياء السلطة إنْ لم نقلْ تتناقض مع نظرية عامة للسلطة تفوق وتتجاوز الأفراد، وانها أي السلطة ما فتئت تطور تقنياتها السلطوية، وتتميز بالكفاءة وغيرها من الخصائص التي حللها فوكو. ويعبِّر كتاب **المراقبة والمعاقبة** عن المستوى الأول من السلطة، في حين يعبّر كتاب **إرادة المعرفة** عن المستوى الثاني، وهما مستويان متناقضان، لأن الأول جزئي والثاني كلي[٣].

وفي تقدير هونيث فإن أعمال فرانكفورت تلتقي بأعمال فوكو عند المستوى الذي عبَّر عنه كتاب **المراقبة والمعاقبة**، وبخاصة تلك الجملة المشهورة من الكتاب التي تقول: «ان التنوير الذي اكتشف الحريات، هو الذي اكتشف الانضباط»[٤]. وانه انطلاقاً من هذه الجملة ومن التحليلات التي أجراها فوكو في هذا الكتاب، تبدأ معالم الالتقاء بين فيلسوف الانطولوجيا التاريخية ومدرسة فرانكفورت.

مما لا شك فيه ان نقطة الانطلاق في نقد الحداثة والتنوير، سواء عند النظرية النقدية او في الانطولوجيا التاريخية، هي الفاشية والنازية والستالينية والحربان

---

(١) Axel Honneth, «Foucault et Adorno, deux forme d'une critique de la modernité, tra. Christian Bouchindhomme, in, *Critique*, 471 - 472, 1986, p. 800.

(٢) *Ibid.*, p. 805.

(٣) *Ibid.*, p. 805.

(٤) Michel Foucault, *Surveiller et punir*, op. cit., p. 242.

العالميتان، وان وراء هذه الأحداث تكمن «العقلانية الأداتية باعتبارها مبدأً إجرائياً يسمح بتحليل التاريخ من خلال الإكراه الذي يخضع له الإنسان»[١]. وبالتالي فإن نقد العقلانية الأداتية يحيل إلى البعد الحيوي لجسد الإنسان، لأنه موضوع مختلف تقنيات الإخضاع والسيطرة والهيمنة. وعليه فإن اثر العقلانية الأداتية على الجسد هو محور اللقاء بين فوكو وأدورنو، وهنا «يقع التقارب الداخلي في نقدهما للحداثة»[٢].

على ان ما يميز محاولة التقريب التي أجراها أكسال هونيث على فلسفة فوكو لا يتمثل في إيجاد نقاط الاتفاق، وإنما في دفع هذه الفلسفة، فلسفة الانطولوجيا التاريخية، نحو تأويل جديد، فاتحاً بذلك آفاقاً فلسفية جديدة لهذه الفلسفة، وذلك عندما أدخلها ضمن سياق الفلسفة الاجتماعية، وضمن نظريته في العدل والاعتراف، وهو ما يشير اليه في مقدمة كتابه الأساسي: **الصراع من اجل الاعتراف**، حيث قال ما نصه: «اننا لا نستطيع ان ندمج في اطار نظرية في التواصل، الآفاق الاجتماعية المفتوحة من قبل التحليلات التاريخية لميشيل فوكو الا باللجوء إلى فكرة الصراع الاجتماعي المؤسس على الدوافع الأخلاقية»[٣]. فهل القضايا التي طرحها فوكو في الجنون والمرض والجريمة والجنس تجد تفسيراً لها في نظرية الاعتراف؟ ان هذا السؤال يفتح، في تقديرنا، الانطولوجيا الفلسفية على آفاق فلسفية جديدة.

---

(١) Axel Honneth, «Foucault et Adorno, deux formes d'une critique de la modernité», *op. cit.*, p. 807.

(٢) *Ibid.*, p. 807.

(٣) Axel Honneth, *La lutte pour la reconnaissance*, trad. Pierre Rusch, Paris, Les éditions de CERF, Paris, 2002, p. 7.

الفصل التاسع

فلسفة الفعل التواصلي

تتصل نظرية **الفعل التواصلي** اتصالاً تاريخياً ومعرفياً بمدرسة فرانكفورت، مع ان هنالك نقاشاً حول طبيعة هذه العلاقة يمكن إيجازه في موقفين أساسيين: موقف مشهور ومعلوم، ويتمثل في القول إن هابرماس يمثل الجيل الأخير والأستاذ الأخير لهذه المدرسة، وموقف نقدي يرى ان هابرماس لا يمثل آخر فلاسفة المدرسة، وإنما الفيلسوف الذي قضى على ميراث المدرسة، أي على النظرية النقدية[1]. لذا نرى ضرورة التذكير ببعض الحقائق التاريخية التي تبيِّن من جهة علاقته بهذه المدرسة، ومن جهة أخرى فلسفته، وبخاصة ما يعنينا في هذا الفصل وهو تعيين دلالة العقل التواصلي وعلاقته بالانطولوجيا التاريخية.

أولاً ـ التعريف بالعقل التواصلي

لا يمكن الحديث عن علاقة هابرماس بجيل المؤسسين لمدرسة فرانكفورت، لأنه ولد سنة ١٩٢٩، ودرس ما بين عامَيْ ١٩٤٩ و١٩٥٤ في جامعتي غوتنبن وبون، وبالتالي فإنه لم يدرس على أساتذة النظرية النقدية. وأخيراً فإنه خلال السنوات الثلاث التي كان فيها مساعداً لأدورنو (١٩٥٦ ـ ١٩٥٩) بقي جاهلاً بأعمال المدرسة السابقة للحرب العالمية الثانية[2]. وهذا يعني ان دراساته التي أنجزها قبل تأسيسه لنظرية العقل التواصلي، وعلى وجه الخصوص دراساته حول المجال العام، والنظرية والممارسة، والمعرفة والمصلحة، كانت مستمدة أكثر من قراءته لهيغل وماركس وماكس فيبر ولوكاش، كما انها ناتجة عن حواره مع زميله غدامير ما بين عامَيْ ١٩٦١ و١٩٦٤

---

(١) Habermas, *Morale et communication*, trad. Christian Bouchindhomme, Paris, Ed. Flammarion, 1986, p. 8 (introduction).

(٢) *Ibid.*, p. 9.

عندما كان أستاذاً في جامعة هايدلبرغ، وعندما كان يفكر في موضوع منطق العلوم الاجتماعية، ويحاول بشكل خاص الخروج من الفلسفة الألمانية والاتصال بالفلسفة الانجلوسكسونية وبخاصة بالفيلسوفين بيرس وفتغنشتين في مرحلته الثانية وهنتر ميد وجون ديوي لاحقاً. من هنا يصح القول إنه عندما عيِّن سنة ١٩٦٤ في جامعة فرانكفورت في كرسي هوركهايمر، كانت له نظرة نقدية تجاه المدرسة، تتمثل في ضرورة إعادة بناء النظرية، وان بعض الدراسات التي أنجزها قد تخطت بعض آفاق وعتبات النظرية النقدية.

ومع ذلك، فإن هنالك عديد العناصر المشتركة بينه وبين هوركهايمر وأدورنو، ومن بين هذه العناصر الاتفاق على نقد هيدغر[١]، والنزعة الوضعية[٢] والعقل الاداتي او الإداري[٣]. من هنا شرع هابرماس في استغلال واستخدام ميراث المدرسة النقدية، ومن هنا يصح أيضاً الحديث عن الجيل الثاني للمدرسة الذي يمثله هابرماس. بعبارة أخرى، إن انتساب هابرماس إلى مدرسة فرانكفورت، كان انتساباً نقدياً. ومن هنا يخلص مترجمه إلى اللغة العربية إلى ان هابرماس تربطه بالمدرسة أواصر تاريخية ثانوية، لكن تربطه بها أواصر نظرية ومعرفية قوية، وعن هذه الأواصر المعرفية، يجب التساؤل ومعرفة الشيء الذي يميزه عن الجيل الأول.

لا شك في اننا لا نستطيع حصر الأسباب والدوافع التي أدت بهابرماس إلى القول بعقل تواصلي، ومع ذلك يمكن ان نجمل تلك الأسباب في السياق السياسي والثقافي لألمانيا ما بعد الحرب العالمية الثانية، وإلى الآمال والصعوبات في إقامة مجال عام جديد بلغة الفيلسوف. لقد طرح هابرماس إشكالية مزدوجة او مضاعفة ألا وهي واقعة تأسيس دولة القانون والديمقراطية، والواقعة الثانية ان دولة القانون في ظل الشروط الاقتصادية والتاريخية ليست إلا أداة، وبالتالي ففي الوقت الذي يعمل فيه من أجل التأسيس، عليه ان يعمل على النقد.

من هنا يرى بعض الدارسين أن مشروع هابرماس تتقاسمه مرجعية نظرية كانطية من جهة، وماركسية فيبرية من جهة أخرى. ويعكس كتابه المجال العام، هذا التوجه نحو التأسيس والنقد في الوقت نفسه. وبتعبير آخر، يجب إيجاد الوسائل الكافية لتأسيس نظرية في الحداثة تجمع بين هذين الجانبين في منطق واحد، منطق ينبثق من

---

(١) Rolf Wiggershaus, *L'Ecole de Francfort, histoire, développement, signification*, trad. Lilyane Deroche-Gurcel, Ed. PUF, 1993, p. 526.

(٢) *Ibid.*, p. 55.

(٣) *Ibid.*, pp. 528

جهة من العقل ومن جهة أخرى من اللبس القائم بين الواقع والقانون. وهنا نجد القاسم المشترك بينه وبين مدرسة فرانكفورت. فإذا كانت هذه المدرسة من خلال فلاسفتها الأوائل، قد استطاعت ان تقدم تحليلات نقدية للواقع المعاصر، وبخاصة ان تستبعد عن تلك التحليلات فخ الأيديولوجية، فقد كانت في الوقت نفسه على مشارف ان تفقد صدقيتها من حيث انها تمحورت حول عقل مسور ومحاط بالتاريخ او محكوم بالتاريخ من دون ان تقدر على القيام بفعل التأسيس. لقد كانت مدرسة نقدية ولم تستطع تأسيس فلسفة. اما هابرماس فكان يرى ان الموقف يتطلب الحفاظ على التوجه النقدي للمدرسة، واستكمال الجانب الآخر الذي ينقصها ألا وهو الجانب التأسيسي. من هنا كانت الحاجة إلى إيجاد نظرية في الحداثة، او كما عبَّر عن ذلك بطريقته الخاصة وهي: إذا كان لا بد لنا من ضرورة الحفاظ على القدرة النقدية للهيمنة، فإنه يجب كذلك ان نتمتع ونتزود بنظرية حقيقية في التحرير او في التنوير، لا تكون مجرد نظرية طوباوية ولا تاريخية[١].

ولإنجاز هذه النظرية، سعى هابرماس إلى تحقيق ذلك عبر محاولتين: الأولى ذات منزع هيغلي ماركسي، والثانية ذات منزع كانطي نقدي وتأسيسي. في الأولى نقرأ محاولته المعروفة بـ"المعرفة والمصلحة"، التي تقوم على أطروحة مفادها ان المعرفة العلمية تفرض إيديولوجيتها على الحداثة. ولكن هذه الوجهة اوالمحاولة سيعدّل عليها، وبخاصة بعد فشل الحركة الطلابية وموت أدورنو، وسيعمل على تأسيس ما سيُعرف به ألا وهو: الفعل التواصلي او العقل التواصلي كما بيَّن ذلك في كتابيه: **الفعل التواصلي** و**الخطاب الفلسفي للحداثة**.

شرع هابرماس منذ سبعينات القرن العشرين في تأسيس العقل التواصلي الذي ظهر في كتابه الأساسي: **الفعل التواصلي** سنة ١٩٨١، وهو يعد بمثابة الإطار الفلسفي والنظري لنقد العقل، القائم على مفهوم تداولي للغة. ولقد استعان على ذلك بمصادر فكرية متنوعة أهمها الدراسات الاجتماعية لهنتر ميد والنظرية اللغوية لفتغنشتين وبخاصة فكرة ان اللغة مبدأ العقل وفي الوقت نفسه تمثل العقل بالفعل او أنها العقل في حالة الفعل، وتسمح باستنتاج واستنباط عقلانية شكلية، تنتمي في شكلها إلى ألعاب اللغة في صورة أفعال تواصلية. وهنا تكمن حقيقة العقل التواصلي، بما هو عقل لغوي، إلا ان هابرماس ربط هذا العقل بالمنطق التكويني كما صاغه بياجيه .

يتفق الدارسون على ان هابرماس قد استعان في صياغته للعقل التواصلي بأطروحة

(١) Habermas, *Morale et communication*, op. cit., p. 11.

هنتر ميد القائلة إن اللغة هي في الوقت نفسه الأساس والشكل (الشكل والمحتوى) لكل مجتمع إنساني، وانها تحقق ذلك بشكل تداولي. وإن اللغة تُعتبر عاملاً للتفريد والاندماج الاجتماعي individuation/socialisation في العملية الاجتماعية. وعليه، فإن اللغة تعدّ مبدأً تركيبياً للمجتمع ككل، بحيث إنه من خلال اللغة يكون المجتمع موحداً بطريقتين: تزامنية بأفعال تواصلية تميز الترابطات الاجتماعية، وتعاقبية من خلال أفعال تواصلية بها تتم العملية التربوية. وإلى هذه الأطروحة يضيف هابرماس أطروحة فتغنشتين القائلة إن اللغة متساوقة مع العقل او ذات اصل واحد مع العقل coo-originaire، كما اشرنا إلى ذلك.

إن هاتين الأطروحتين متكاملتان بما ان العقل يتميز بطابعه التركيبي. من هنا فإن فكرة الفهم البيني intercompréhension، التي تقدم بها هابرماس، تلعب دور المنظم، ولها منزلة القانون الذي يظهر وكأنه قاعدة معيارية للعملية التواصلية. كما دعمها بنظرية حجاجية تعد بمثابة الشكل العقلي للغة، وبمنطق تكويني. ان هابرماس بتأسيسه للعقل على الأساس الشكلي للغة وبناء على منزلة التفاهم البيني، قد توصل إلى ان فكرة المجتمع ذاتها مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بالمبدأ الأخلاقي الذي يفترض ضرورة الربط المعقول ما بين القول والفعل[١]. فما هو التواصل وما هي أسسه؟

لا يقتصر التواصل على الفلاسفة بل يشمل علماء الإعلام وعلم النفس واللغة. والتواصل عملية تتم بواسطة تبليغ معلومة (أ) إلى متلقٍ (ب) بواسطة قناة اتصال (ج). وعلى الرغم من بساطة هذه العملية، فإنها تحمل رهانات ومفارقات. ذلك ان الرسائل المبلغة لا تتمتع دائماً بالوضوح والدقة والمعنى المتفق عليه. بل نستطيع القول ان جميع الرسائل تميل نحو التعدد والتنوع والاختلاف، لأن المتلقي مهما كان مستواه، ليس أبداً مسجلاً سلبياً لمعطى الرسائل، بل يحاول دائماً الفهم وإصباغ الرسالة بدلالة معينة. كما تلعب قناة الاتصال دائماً دوراً مؤثراً في مضمون الرسالة، وذلك وفقاً للوسائل المستعملة، سواء أكانت وسائل سمعية أم بصرية.

ولقد بينت نظريات الإعلام ان التواصل لا يهدف أبداً إلى الإخبار فقط، وإنما إلى التأثير والإيهام والإغراء أيضاً. من هنا فإن العملية التواصلية تتصف شئنا ام أبينا بخاصية التعقيد التي تستلزم السؤال والاستفهام والتحليل والدراسة والبحث.

وإن دراسة أولية للتواصل تبيِّن بجلاء علاقته باللغة وبمجال فلسفة اللغة، وذلك لأن التواصل، كما قلنا، هو عملية نقل معلومة او خطاب من باعث إلى مستقبِل أو من

---

(١) *Ibid.*, p. 15.

مرسل إلى متلقٍ، وهذا يتفق وتعريف جورج مونين للغة بحسب وظيفتها التواصلية، حيث قال: «التواصل هو الوظيفة الأولى والأصلية والأساسية للغة، في حين ان بقية الوظائف الأخرى مجرد ملامح لها غير ضرورية»(١).

كما أكد على هذه الفكرة أندريه مارتينيه بقوله: «يجب اعتبار التواصل بمثابة الوظيفة المركزية لهذه الأداة او الوسيلة التي هي اللغة»(٢). وكذلك أكد على هذا المنحى جاكبسون بقوله: «الملكية الخاصة في مجال اللغة لا وجود لها، فكل شيء اجتماعي»(٣).

ولقد عرّف هابرماس التواصل بقوله: «اسمّي التواصل مجمل الترابطات التي يتفق حولها المشاركون من اجل تحقيق مخطط أعمالهم بطريقة ذكية او فعالة. والاتفاق الحاصل يتحدد بمقدار المعرفة الخاصة بين الذوات وشروط الصحة او متطلبات الصدق»(٤). ويظهر التواصل في شكل الفعل الذي يُخرج الوعي من باطنيته نحو الانفتاح على الآخر.

ومما لا شك فيه ان مساهمة هابرماس في مجال التواصل مساهمة مميزة على أكثر من مستوى، لأنها أولاً تأسست على نتائج نظرية أفعال الكلام والألسنية والتأويلية الفلسفية؛ وثانياً لأنها تشكل نظرية عامة، تميزت بقدرة كبيرة على التفسير الاجتماعي والسياسي والقانوني، أي على قدرة تطبيقية كبيرة في ميادين معرفية مختلفة، مما أعطاها صبغة كلية وعالمية؛ وثالثاً لأنها موضوع مناقشة، لا نبالغ إن قلنا إنها مناقشة عالمية، إذ إن أعمال هذا الفيلسوف تلقى إقبالاً واسعاً في العالم وخاصة في أوروبا وأمريكا.

لقد كان المجال العام Espace publique ـ موضوع أطروحته التي قدمها سنة ١٩٦٢ ـ وتشكُّل الرأي العام، نقطة البداية في بحثه التواصلي، وكان المجال العام، فضاء للتعبير عن الرأي العقلي والنقدي، إلى أن جاء الإعلام المعاصر، فاحتله وشوّهه، او بتعبير الفيلسوف، احتل مضمونه وجعله دعامة للأيديولوجيا والمصلحة.

ومع تحول العلم والأيديولوجيا إلى أدوات هيمنة، اصبح من الضروري مساءلة المجال العام المحتل من قبل الإعلام، والتفكُّر في التواصل من جديد. من هنا ضرورة وإمكانية تأسيس نظرية في التواصل، وهي نظرية اجتماعية وثقافية تسمح بقيام تفكير

(١) G. Mounin, *Cles pour la linguistique*, Ed. Seghrs, Paris, 1971, p. 86.

(٢) A. Martinet, *Eléments de linguistiques générale*, Ed. Armand Colin, Paris, 2003, p. 72.

(٣) Jackobson, *Essais de linguistique générale*, Ed. Minuit, Paris, p. 133.

(٤) Habermas, *Morale et Communication*, op. cit., p. 79.

عقلي ونقدي جديد مستقل وملائم او مناسب لعصرنا، وهو ما عبَّر عنه هابرماس بالفعل التواصلي الذي كان عنوان كتابه الأساسي في هذا المجال.

وتعد نظريته المعروفة باسم الفعل التواصلي بمثابة منطق جديد للعلوم الاجتماعية، منطق يرتكز على منجزات اللغة وفلسفة اللغة، او بعبارات دقيقة، على المنعطف اللغوي في الفلسفة المعاصرة ونموذجه اللغوي. ذلك ان هابرماس يرى ان اللغة سواء من حيث هي موضوع علم خاص، او من حيث هي موضوع تفكير فلسفي عام، تمكننا من إحداث قطيعة مع الأطروحات التقليدية في العلوم الاجتماعية المتعلقة بالوعي والفعل والممارسة.

وان العلوم الاجتماعية، وبشكل خاص علم الاجتماع، سيبقى رهن الأطروحات التقليدية حول الجماعة والفرد والروابط الاجتماعية القائمة على الوعي، ما لم يتم تجديده بدراسة العلاقات البينية، المبنية على اللغة الطبيعية، او انطلاقاً من فعل التواصل بين الأفراد والجماعات. وعليه، فإنه من الضروري تحويل علم الاجتماع إلى فرع من فروع علوم الاتصال الذي يجب أن يقوم على الفعل التواصلي.

لا ينكر هابرماس العوامل الاجتماعية الأخرى التي تساهم وتؤثّر في النشاط الاجتماعي والإنساني، كالأفعال الأداتية التي تحدثها التقنية على سبيل المثال، الا انه يرى ان الفعل التواصلي يتميز بطابعه المحدد للعلاقات التواصلية التي لا يمكن بأي حال من الأحوال ردها او اختزالها إلى مجرد تبادل المعلومات او الأخبار او المعطيات بواسطة اللغة.

لا يقوم الفعل التواصلي على تبادل المعلومات ضمن سياق او ظروف اجتماعية معينة فقط، وإنما يقوم بفعل التأويل لما يحدث، ويستطيع بلورة القواعد والآليات التي تسمح بالعيش الجماعي او قيام الحياة الاجتماعية، وبالتالي فإن الفعل التواصلي يساهم في بناء العالم الاجتماعي المعاش[١].

وبالطبع فإنه لا يمكن اكتشاف ومعرفة العالم من دون عبارات حول العالم، عبارات يتم تبادلها من خلال الفعل التواصلي، كما انه لا وجود لأنشطة إستراتيجية من غير أفعال لغوية. ففي كل حقل او مجال اجتماعي هنالك إشكاليات وقضايا يتم الصراع حولها، هذه القضايا لا يمكن فصلها عن أشكال التعبير التي تتخذها.

---

(١) لمزيد من التفصيل انظر على سبيل المثال: روديجر بوبنر، **الفلسفة الالمانية الحديثة**، ترجمة فؤاد كامل، دار الثقافة للنشر والتوزيع، ص ص ٢٥٢ ـ ٢٩٣.

وعليه، فإن دراسة شروط نجاح او فشل التواصل الاجتماعي، يصبح ضرورة علمية لكل تفكير اجتماعي. ومما لا شك فيه ان للتواصل الاجتماعي أشكالاً تعبيرية مختلفة ومتعددة تميز العلاقات الاجتماعية، إلا أن هذا الاختلاف والتباين والتنوع يفرض في الواقع حداً أدنى من القواعد المشتركة.

من هنا، يرى هابرماس ضرورة إقامة او تأسيس ما سماه بتداولية عامة او شاملة او كونية، تحدد شروط صلاحية التبادل والتواصل. وبالطبع فإن الأمر لا يتعلق بتحديد الجوانب الخاصة في لغة التواصل، كالجانب التركيبي والدلالي. وإنما المطلوب هو الاهتمام باللغة بوصفها فعلاً لغوياً تبادلياً لجملة من العلاقات والوضعيات الاجتماعية، بمعنى الاهتمام بالجوانب التعبيرية التواصلية للغة، بحيث يفهم المتلقي او المُسْتَقْبِل خطاب الباعث او المُرْسِل، وان يفترض في خطابه إرادة أو نية طيبة او خيّرة، وان يقتنع بحقيقة القضايا او الجمل او العبارات المقترحة عليه، وان يتمكن من إدراك العلاقة بين الأفعال الكلامية المقترحة والمعايير المعتبرة صحيحة، وذلك بغرض تأسيس علاقة تواصلية إيجابية. وبالطبع يجب ان يتمكن المستقبِل او المتلقي من الاختيار بين مختلف نماذج الصلاحية المقترحة.

ولتحقيق ذلك، يفترض هابرماس وجود لغة مثالية ليس بوصفها قيمة ناظمة ولكن باعتبارها عنصراً حقيقياً او افتراضياً وحاضراً في كل مناقشة، وهذا ما سماه أوستين بالاتفاق الأولي[١].

يفترض الفعل التواصلي دائماً إمكانية الحجاج والمناقشة النقدية والحق في الرفض والموافقة، لأنه من دون هذه القاعدة لا يمكن للفعل التواصلي ان يقوم او يتأسس أصلاً. لذا فإن وجود تداولية عامة للغة يُشكل نوعاً من المنطق الذي يضمن الشروط المعيارية وإمكانيات نجاح الفعل التواصلي.

ذلك ان الفعل التواصلي يواجه عقبات او بالأحرى تحديات ليس أقلّها العنف بجميع أشكاله، وأنواع الخداع والتمويه والكذب المختلفة، وأشكال الوقاحة المتعددة. لذا من الضروري قيام نظام معياري ومؤسساتي يفرض حدود التوافق بغرض تحقيق تواصل وحرية التأويل في مختلف الوضعيات. ولقد توسع هابرماس في نظرية الفعل التواصلي، واقترح نظرية في "أخلاق المحادثة"[٢].

---

(١) لمزيد من التفصيل، انظر دراسة الدكتور محمود سيد احمد: **البراجماطيقا عند هابرماس**، دار الحضارة للطباعة والنشر، طنطا، ١٩٩٤، ص ص ٢٦ ـ ٤٠.

(٢) الزواوي بغوره، **الفلسفة واللغة**، مرجع سبق ذكره، ص ٢٠٩.

وإجمالاً، فإن الفعل التواصلي ومنه فعل المحادثة، يتميز بكونه مفهوماً وصفياً، بما انه يعتمد على اللغة العادية، وبكونه ثانياً مبدأً معيارياً، لأنه يُعتبر نموذجاً للمجتمعات الديمقراطية. ومن البين والجلي أن الفعل التواصلي كما صاغه هابرماس يعتمد على منجزات نظرية الأفعال الكلامية كما أرسى قواعدها أوستين وسيرل، بما انه يرى في الفعل اللغوي فعلاً تأسيسياً للعلاقات الاجتماعية. وبما انه ركز في نظريته التواصلية على الجانب التداولي بين أفراد الجماعة الخاصة او العامة، فقد أكد على الطابع الوظيفي والاتفاقي لقواعد اللغة التي تسمح بتحقيق الفعل التواصلي، وذلك بناءً على نظريته في التداولية الكلية او الشاملة. ولقد دعم هذا المنزع التأسيسي عند هابرماس بنظرية في أخلاق المحادثة وذلك من خلال حوار معمق مع صديقه الفيلسوف كارل أتو آبل. وتعدّ نظريتهما في المحادثة علامة على تجدد الفلسفة السياسية والأخلاقية، ونصوصهما في هذا الموضوع تعدّ نصوصاً فاصلة في تاريخ الفلسفة المعاصرة، وثمرة لقاء علمي وفلسفي بين فيلسوفين كبيرين.

تهدف أخلاق المحادثة Ethique de la discussion، إلى إحياء المشروع الكانطي في الأخلاق والسياسة، وذلك بإقامة أسس ومعايير للفعل الأخلاقي والسياسي، وذلك بالاستناد إلى اللغة والتداولية وأفعال الكلام، وهذا ما تؤكده القواعد التي خلص إليها كلٌ من الفيلسوفين.

ومنطلق أخلاق المحادثة هو ان الإنسان ما إن يشرع في الحديث او في الحوار او في فعل التواصل، حتى يكون قد قبل او وافق ولو تكتيكياً او مؤقتاً، على ضرورة الاحتكام إلى معيار أخلاقي، وهذا المعيار هو إخضاع مجمل الاختلافات للحجج والأدلة التي تحقق الإجماع Consensus.

لا شك في ان هذا المعيار الأولي يرفض النموذج الذاتي في اللغة، ويعتمد على المقاربة البين ـ ذاتية التي تسمح بإقامة معايير للممارسة، وأحد هذه المعايير الاساسية هو ما يسميه آبل وهابرماس بمعيار التصرف الصحيح او الفعل العادل او المسلك الحق، l'agir juste.

ولقد لخص هابرماس قواعد المحادثة أخلاقياً وسياسياً في قاعدتين أساسيتين هما: قاعدة "U" أو القاعدة الكونية/ العالمية / الكلية / الشاملة Universalité وقاعدة "D" او الديمقراطية Démocratie. يتمثل منطوق قاعدة الديمقراطية في أن «أي قاعدة لا تملك الصلاحية، الا اذا كان المعنيون، بوصفهم شركاء في المحادثة العملية بشأن

تلك القاعدة، متفقين عليها فيما بينهم»[١]. وتسمى هذه القاعدة بالقاعدة الديموقراطية ويرمز لها برمز "D". يتمثل منطوق القاعدة الكونية "U" في أن «كل قاعدة، لكي تكون صالحة، يجب ان تستوفي الشروط سواء من حيث نتائجها او من حيث آثارها الجانبية، وأن تلقى القبول من كل الأشخاص الذين لهم علاقة بها»، ويرمز لها برمز "U"[٢].

ولقد بيّن هابرماس كيفية تطبيق هاتين القاعدتين في الميدانين السياسي والقانوني في كتابيه **الأخلاق والتواصل** (١٩٨٦)، **وفي أخلاق المحادثة** (١٩٩٩). ومن مميزات أخلاق المحادثة انها اخلاق عقلانية تواصلية تقوم على الاعتراف الصادر عن الإجماع. ومن الواضح ان القاعدتين تعيدان بطريقة غير مباشرة الشروط التأسيسية لأخلاق الواجب كما صاغها كانط.

ولقد تحولت أخلاق المحادثة إلى موضوع نقاش عميق وثري بين هابرماس وكارل اتو آبل، كشفت عن نقاط توافق واختلاف بين الفيلسوفين، وكان من مظاهر هذا الاتفاق ضرورة العودة إلى كانط، والانطلاق من المشروع الكانطي لتأسيس الفعل الأخلاقي، واقتناعهما بالدور الذي تقوم به اللغة، وخاصة في مستواها التداولي، وضرورة الاستفادة من نتائج نظرية أفعال الكلام.

كما يظهر اتفاقهما الأساسي في القول بالمبدأين اللذين سبق لهابرماس أن عبَّر عنهما وهو أن شرط التواصل وإقامة الأخلاق هو المبدأ الكلي والمبدأ الديمقراطي. كما أنهما اتفقا على المبادئ الآتية:

- إنه ومن اجل إقامة العدل العالمي والحوار بين الثقافات، ثمة حاجة لعقلانية عالمية إجرائية opérationnelle وليس لعقلانية جوهرية.

- من اجل إقامة مجتمع دولي متحضر، يجب إعطاء الأولوية للقانون وليس للقوة، وأن استخدام القوة يجب أن يتم بالتوافق مع مبادئ العدل الدولية.

- العقل والقابلية للفهم قاسم المشترك بين بني البشر.

---

(١) J. Habermas, *De l'éthique de la discussion*, Paris, Ed. Cerf, 1992, p. 78.

(٢) *Ibid.*, p. 80.

- لمزيد من التفصيل، انظر المرجعين التاليين:

- Michel Totshing, *Elément pour une théorie pragmatique de la communication*, Université de Québec, Montréal, 2000.

- France Aubin, *La théorie de la discussion et le droit international des droits de la personne: le cas des Nations Unies*. Université de Québec, Montréal, 1999.

- تقوم الموافقة على قوة الحجة المثلى.

إلا ان هنالك مظاهر اختلاف بين الفيلسوفين، برزت بشكل خاص في محاولة آبل تأسيس ما سماه بالتداولية المتعالية، وكذلك في موضوع المسؤولية ، وفي علاقة التواصل وبالمحادثة. ويعنينا في موضوعنا مسألة خلافية مهمّة تتصل بالزاوية المعرفية للتواصل والمحادثة، حيث يرى هابرماس ان الواقع المعيش هو الذي يؤكد على الفعل التواصلي، في حين يرى آبل ان التداولية الشاملة هي مقاربة فلسفية بوجه أساسي. كما انه اذا كانت أخلاق المحادثة قد شكّلت منطلقاً واحداً للفيلسوفين، فإن مجال التطبيق قد اختلفا فيه، حيث اختار هابرماس مجال القانون، في حين ركز آبل على الأخلاق، وأخلاق المسؤولية على وجه التحديد.

وإجمالاً، فإن هابرماس يرى ان مبدأ الكلية او العالمية ومبدأ الديمقراطية في صورتها التشاورية القائمة على المواطنة الدستورية، يُتيحان لنا تطبيق أخلاق المحادثة. اما كارل اتو آبل فأضاف مبدأً ثالثاً، وهو ان أخلاق المحادثة تقتضي مبدأً إجرائياً تقيمه التداولية الشاملة الا وهو مبدأ المسؤولية، وذلك على غرار الذرائعيين الذين يأخذون بعين الاعتبار النتائج والآثار الجانبية المترتبة عن النتائج. ولقد بيَّن آبل مختلف هذه الجوانب، في دراسات عديدة، وخاصة في **التفكير مع هابرماس ضد هابرماس، والمحادثة والمسؤولية: الأخلاق بعد كانط**، ومساهمة **في أخلاق المسؤولية**[1].

ثانياً ـ الموقف من التنوير

إذا كنا قد بيَّنا في الفصل الثاني موقف هابرماس من الحداثة وما بعد الحداثة، فإنه يهمنا في هذا البند والبند الذي يليه من الفصل الحالي ان نبيّن موقف هابرماس من التنوير ومن الانطولوجيا التاريخية. ففي مقال نشره هابرماس بمناسبة وفاة ميشيل فوكو سنة ١٩٨٤ بعنوان: «سهم في الزمان»، كشف فيه عن اتفاق حول مشروع ندوة تعقد عام ١٩٨٤ في أمريكا حول نص التنوير الكانطي بمناسبة مرور مائتي سنة على نشره (١٧٨٤ ـ ١٩٨٤)[2] يشارك فيها ميشيل فوكو ومجموعة من الفلاسفة الامريكان. ولقد

---

(١) K. O. Appel, *Ethique de la discussion*, Ed. Cerf, Paris, 1994.

- لمزيد من التفصيل انظر:

- *Penser avec Habermas contre Habermas*, Ed. L'éclat, Paris, 1990.

- *Discussion et responsabilit: L'éthique après Kant*, Ed. Cerf, Paris, 1996.

(٢) Jürgen Habermas, «Une flèche dans le Coeur du temps présent», tra. de l'Allemagne par =

اكد هذا الخبر كل من رابينوف ودريفوس مؤلفي كتاب: **ميشيل فوكو مسيرة فلسفية**، كما اكد هذا الخبر ديدييه اوريبون كاتب سيرة ميشيل فوكو ، ومؤلف كتاب: **ميشيل فوكو ومعاصروه**.

يتفق هابرماس مع رأي فوكو القائل إن نص كانط قد دشن الخطاب الفلسفي للحداثة، او كما قال في كتابه **الكلمات والأشياء**: إن النقد الكانطي «دشن عتبة حداثتنا»[١]. إلا ان هابرماس قد وقف عند الفرق الذي أحدثه فوكو في قراءته لكانط في **الكلمات والأشياء**، وفي نص **ما هو التنوير**؟. وهو فرق واضح وبيِّن لأنه أكد في الأول على الجانب العلمي الابستمولوجي لفلسفة كانط، وفي الثاني على الجانب النقدي التاريخي والسياسي. وما أثار تعجب هابرماس هو تصنيف فوكو لنفسه ضمن تيار مدرسة فرانكفورت وهيغل وماكس فيبر.

وبعد تحليل لقراءة فوكو لكتابَيْ كانط **ما هو التنوير؟ وما هي الثورة؟** طرح هابرماس هذا السؤال: كيف يمكن ان يجمع فوكو بين الدعوة إلى التنوير ونقده الجذري للحداثة؟[٢] وما علاقة قراءته الجديدة بالقديمة، أي تلك القراءة التي قدمها في **الكلمات والأشياء**، والقراءة التي قدمها في **ما التنوير؟** يرى فيلسوف الفعل التواصلي ان هنالك «تناقضات مهذبة» في فلسفة فوكو، وان هذه التناقضات لا تصدر إلا عن فلسفة معقدة[٣].

ولقد شكل جواب كانط على سؤال «ما التنوير»؟ اهتماماً مشتركاً بين هابرماس وفوكو رغم قراءتهما المختلفتين. ويمكن تلخيص اهم ما ذهبا إليه في الآتي: يرى هابرماس ان النضج او بالأحرى مرحلة النضج يبلغها الإنسان عندما يستطيع استعمال عقله استعمالاً نقدياً، وان التفكير النقدي يعمل دائماً على فحص مبادئنا فحصاً دقيقاً. ولا يختلف هذا الرأي في عمومه عما ذهب اليه كانط بدايةً، وميشيل فوكو لاحقاً.

إلا أن هذا الاتفاق العام يخفي خلافاً أساسياً بين هابرماس وفوكو سواء في مفهومهما للتفكير العقلي او للحاضر او للحداثة، وبالتالي الاختلاف حول العلاقة مع كانط. فمثلاً يرى هابرماس ان الحداثة عند كانط تقتضي الاعتراف بحدود العقل

= Christian Bouchindhomme, in, *Critique*, nº 471 - 472, 1986, pp. 794 - 799, Repris, in, Couzens Hoy David (Ed), *Michel Foucault: Lectures critiques, Le présent comme cible*, tra. de l'anglais par Jacques Colson, Editions Universitaires, Paris, 1989, pp. 121 - 125.

(١) ميشيل فوكو، **الكلمات والأشياء**، مصدر سابق، ص ٢٠٧.

(٢) Jürgen Habermas, «Une flèche dans le Coeur du temps présent», *op. cit.*, p. 797.

(٣) *Ibid.*, p. 799.

وبالتالي رفض الطرح الدوغماتي الذي يرى ان العقل قادر على معرفة الحقائق المتعالية. ان النضج عند كانط يقتضي ان نعمل على تأسيس السلطة النقدية للعقل، والتأكيد على تفوق العقل على الشعوذة والتقاليد والاستبداد، وهو ما يمثّل تقدم التنوير.

ويتمثل القصور في نظر هابرماس في عدم القدرة على الاعتراف بالمبادئ التي تحكم الممارسة التواصلية. ذلك ان ما يستخلصه هابرماس من قراءته لكانط هو: ان تحليل شروط الصحة والصلاحية العلمية التي أنجزها كانط في **نقده للعقل الخالص**، وربطه بالمجتمع من خلال نص **ما التنوير**؟ وغيرها من النصوص السياسية والتاريخية، يسمح بالحديث عن الاستعمال التواصلي للغة، وعن امكانية التوافق والإجماع.

وبالتالي، فإن مشكلة الحداثة، كما بيَّنا بعض وجوهها عند هذا الفيلسوف في الفصل الثاني، تقتضي في هذا السياق التنويري الاحتفاظ بأولوية وأسبقية العقل الذي وجد في النقد الكانطي تعبيره الكامل والحديث. وان الحداثة قد ظهرت واتخذت شكلها وصورتها في الوقت الذي شرع فيه كانط في جعل العقل عقلاً نقدياً، بمعنى تعيين حدود العقل وتحديد استعمالاته المشروعة.

وإن الخلاف الأساسي بين هابرماس وميشيل فوكو يتمثل في ان الأول يقوم بعملية الربط ما بين نقد العقل والتنوير، في حين ان الثاني يرى ان محاولة كانط مرتبطة بظروف تاريخية خاصة رغم انه لا ينكر الطابع المعياري للعقل أمام انهيار الميتافيزيقا. ويكشف تحليل ميشيل فوكو لكانط في **الكلمات والأشياء**، وتحليله لنص **التنوير** عن هذا المنحى، وهو ما أشار اليه هابرماس.

إلا ان تأويل ميشيل فوكو للعلاقة ما بين العقل النقدي والمرحلة التاريخية يدخل في ما يسميه بالحياة الفلسفية، وبالتالي يبعد عنه فكرة المبادئ الكلية والمعايير الكلية. من هنا يؤكد، كما بيَّنا ذلك في الفصل السادس، على فكرة الموقف والخلق ، وذلك في إطار ما سماه بالعلاقة الايجابية مع التنوير، حيث شدَّد على انه لا يجب اعتبار الانطولوجيا التاريخية نظرية او مذهب او مجموعة من المعارف المتراكمة، وإنما يجب اعتبارها موقفاً وخلقاً وحياة فلسفية حيث يكون نقد انفسنا ونقد ما نحن عليه تحليلاً تاريخياً للحدود المفروضة علينا وتجربة لإمكانيات تجاوزها[١]. وبالتالي فإن هذه الانطولوجيا التاريخية تتضمن عنصرين متميزين الا وهما: الاهتمام بالذات والموقف من المرحلة التي نعيشها، وهو ما يؤكد على وجود علاقة ما بين العنصرين.

---

(١) Michel Foucault, *Dits et ecrits*, tome 4, op. cit., p. 569.

واذا كان فوكو لا يقترح نظرية معيارية كما يفعل هابرماس ـ وقد لا حظ ذلك هابرماس بحق ـ فإن هنالك في أعماله توجهاً معيارياً بارزاً منها تخليه كلية عن البحث في شرعية التنظيمات الاجتماعية على اسس فلسفية، واستناده على موقف لغوي تداولي يعتمد على نظرية فتغنشتين وأوستين.

واذا كان هابرماس يسعى الى إعادة تأسيس وبناء التنوير، ويرى في الحداثة مشروعاً غير منجز وغير مكتمل، فإنه يجري علاقة مع التنوير تتصف بجدلية الاستمرارية والانفصال، في حين أن ميشيل فوكو يريد ان ينظر الى التنوير باعتباره مشكلة ومن خلالها حدد علاقته الايجابية والسلبية معاً[١].

واذا كان هابرماس يهتم بإقامة نظرية نقدية للمجتمع تقوم على قاعدة العقل التواصلي، وإعادة التفكير في الذات وإمكانياتها في المجال العام، فإن ميشيل فوكو لا يميل الى ابتكار النظريات بل نستطيع القول إنه مناهض للنظريات، وإنه اكتفى بتحليلات تاريخية محددة. ورغم هذا الخلاف الأساسي، الا أنهما يتفقان على ضرورة إعادة النظر في الذات بوصفها مقوم التنوير والحداثة، رغم ان تحليلاتهما متباينة. وإذا كنا قد اشرنا الى تحليل فوكو للذات في أكثر من موضع في هذا الكتاب، فإنه من المّهم ان نبين بعض عناصر الذات عند هابرماس.

يدعو هابرماس إلى ضرورة الخروج من الفلسفات الذاتية، وبخاصة فلسفة ديكارت[٢]، وذلك لأن ديكارت أسّس الذات على ما يسميه هابرماس بـ"الإحالة الذاتية" l'auto-référential du sujet ، مما يؤدي إلى تصور أحادي للذات. وما يسعى اليه هابرماس في اطار مشروعه لإعادة تأسيس الحداثة على معايير جديدة هو تقديم مفهوم جديد للذات.

يرتكز المفهوم الجديد للذات عند هابرماس على مجموعة من الأفكار أهمها فكرة التحرر والانعتاق emancipation التي تتعارض مع الهيمنة، وتعمل على الخروج من حالة العزلة نحو حالة من الاعتراف المتبادل الذي يؤدي الى اقامة نوع من الجدلية الاجتماعية ما بين الأنا والآخر، وما بين المجال الخاص والمجال العام. وهنا يلعب مفهوم التحرر دوراً مركزياً، وذلك لأن العلاقة بين العام والخاص تقوم على علاقة النفي والإثبات ،والإقصاء والاعتراف المتبادل[٣].

---

(١) J-G. Bidima, *Theorie critique et modernité negro-africain: De l'ecole de Francfort a la "Docto Spes Africain"*, Paris, Publications de la sorbone, 1993, p. 83.

(٢) Jürgen Habermas, *Le discours philosophique de la modernité*, op. cit., p. 348.

(٣) Habermas, *l'espace publique*, tra. M. de Launey, Paris, Ed. Payot, 1995, p. 16.

ومن البيِّن أن عملية التحرر التي يتحدث عنها هابرماس لا يمكن فهمها خارج النشاط التواصلي او العقل التواصلي الذي يهدف الى إقامة التفاهم البيني، وهذا ما يؤدي إلى ضرورة فهم الذات ـ مقوم الحداثة الأساسي عند هابرماس ـ على انها ذاتاً حوارية dialogique، خاضعة للنموذج اللغوي.

ان هذا المفهوم يتعارض مع المفهوم الأحادي للذات المكتفية بذاتها، والتي تتحدد ضمن علاقة الذات ـ الموضوع ، كما أسسها ديكارت وفقاً لتحليل هابرماس. كما يتعارض هذا المفهوم الحواري للذات مع مفهوم ميشيل فوكو الذي يرى أن الذات شكل قابل للتحول.

يرى هابرماس ان الذات الحوارية منفتحة بالضرورة على الغيرية، وتؤسس لجدلية الذات مع الغير، وهو ما يؤدي الى طرح المسألة الأخلاقية والسياسية. واذا كان تحليل هابرماس للمسألة الأخلاقية يبعدنا كثيراً عن موضوع بحثنا بما انه سيؤدي بنا الى مناقشة الاخلاق انطلاقاً من كانط وعملية التأسيس التي أجراها هابرماس لهذه الأخلاق، فإننا نرى من الضروري الإشارة الى المسألة السياسية وكيف تظهر فيها هذه الذات الحوارية التي هي أساس التنوير والتحرر والحداثة.

تُعتبر فكرة هابرماس عن الديمقراطية التشاورية/ التداولية Démocratie deliberative، دليلاً على نظرية العقل التواصلي لأنها تقوم على مبدأ التشاور والتداول بوصفه مبدأً وشرطاً ضرورياً للديمقراطية.

ويفيد التشاور الحوار والنقاش والمحادثة ثم الاختيار، وأخيراً التقرير او الإقرار. على ان السؤال الذي يُطرح دائماً هو: من يتحدث؟ ومن يختار؟ وكيف يحدث هذا التشاور؟ لا شك في ان الإجابة عن هذه الأسئلة متعددة بتعدد النظريات السياسية. وفي نظر فيلسوف التواصل فإن دولة القانون تكون شرعية عندما تقوم مختلف الإجراءات والقرارات على الإرادة الجماعية.

لذا يتخذ التشاور العقلي صفة الضامن لشرعية القرارات السياسية والاجتماعية المتخذة. ومما لا شك فيه ان هذا الشكل من الديمقراطية التشاورية يميل بطريقة غير مباشرة الى ما سبق وأنْ دعت إليه نظرية العقد الاجتماعي عند مختلف منظّريها من هوبز إلى كانط. وذلك لأن الشرط الأساسي للتشاور هو المساواة، وعدم استعمال القوة او عدم اللجوء الى القوة، اللهم الا تلك القوة التي وصفها هابرماس بـ«القوة الضعيفة لأفضل حجّة» Faible force du meilleur argument. ذلك أن هذا التشاور يتم من خلال الحجاج العقلي بغية الحصول على افضل المساهمات الممكنة لحل المشكلات القائمة.

وإجمالاً نستطيع القول ان موقف الفيلسوفين من التنوير والحداثة يتميز بالاختلاف في التحليل رغم الاتفاق على المرجعية والأهمية[١]. فإذا كان فوكو قد أشار إلى الطابع الملتبس لنص كانط **ما هو التنوير؟** وبخاصة في مسالة تأويل الفكرة التي اقترحها كانط والمتمثلة في النظر إلى التنوير على انه عملية فردية وعملية جماعية في الوقت نفسه مع ارتباطهما بتحديد التنوير كمرحلة، فإن هابرماس في كتابه **المجال العام** يرى ان التنوير كما حدده كانط يشير إلى الرأي العام، وانه يتمتع بديناميكية ذاتية[٢]. وهذا يعني ان هابرماس لا يهتم بالقسم الأول من النص حيث يشير كانط إلى ان التنوير مهمة شخصية ومتعلقة بالفرد، ولذلك يدعو كانط إلى الشجاعة والجرأة. وفي الوقت الذي يركز فيه فوكو على ان التنوير مهمة وإلزام وجهد أخلاقي وخلق لتغيير مختلف علاقتنا بالسلطة، فان هابرماس يرى ان رفع الوصاية من مهمة المثقفين والفلاسفة.

وعليه، فإن ما فهمه هابرماس من التنوير هو الإشارة إلى البعد الأخلاقي للرأي العام، وهو ما يؤكد عدم دراسته للعلاقة ما بين القسم الأول والثاني من نص **التنوير**، أي العلاقة بين الذاتي والموضوعي في عملية التنوير.

ولقد بيّنا في الفصل السادس ان فوكو يرى ان شرط الخروج من حالة القصور هو شرط روحي ومؤسساتي، وأخلاقي وسياسي[٣]. وبالتالي فإن فوكو يرى ان قيمة التنوير تتوقف على قدرة الأفراد على الانعتاق من السلطة، واما مسألة الاستعمال العام للعقل فليس لها من معنى غير معنى الحرية المشروعة للأفراد. ومن البين ان فوكو يركّز على الجانب الذاتي والموضوعي في عملية التنوير، خاصة إذا استحضرنا مفهومه للنقد كما بيّناه سابقاً مقارنةً بهابرماس الذي ركز على الجانب الجماعي.

واذا كان موضوع التنوير قد شكّل اهتماماً مشتركاً بين الفيلسوفين، وكان من الممكن ان يكون موضوع ندوة ـ لو لم يعجّل القدر بموت فوكو ـ بحيث كنا سنطلع بشكل مفصل على رأي الفيلسوفين، ولكن في ظل هذا الغياب فإن التحليلات التي أجريناها على هذا الموضوع تبقى في إطار الفرضيات التي تحتاج الى بحث معمق. لذا نرى ضرورة النظر في موقف العقل التواصلي من الانطولوجيا التاريخية وفقاً للتحليلات التي أنجزها هابرماس في كتابه **الخطاب الفلسفي للحداثة**.

---

(١) David Couzens Hoy, *Michel Foucault: Lectures critiques*, tra. de l'anglais par Jacques Colson, Editions Universitaires, Paris, 1989, pp. 127 - 141.

(٢) J. Habermas, *l'espace publique*, tra. M. de Launey, Paris, Ed. Payot, 1995, pp. 112 - 126.

(٣) Michel Foucault, *Dits et ecrits*, tome 4, op. cit., p. 565.

ثالثاً ـ النقد والنقد المضاد

لقد خص هابرماس فلسفة ميشيل فوكو بفصلين أساسيين من فصول كتابه **الخطاب الفلسفي للحداثة** وهما:

ـ كشف حقيقة العلوم الإنسانية بواسطة نقد العقل.

ـ إحراجات نظرية السلطة(١).

وتعتبر الأفكار التي صاغها في هذين الفصلين خلاصة لما ألقاه من محاضرات في الكوليج دي فرانس عام ١٩٨٣، بدعوة من ميشيل فوكو والمؤرخ بول فاين، وكان موضوعها العام هو «نقد ما بعد الحداثة عند المفكرين الفرنسيين»، وبخاصة فكرة تجاوز الحداثة وتحديداً «العقلانية الغربية منذ القرن الثامن عشر»(٢). كما انتقد هابرماس المحاولات التي اعتبرها "فوضوية"، والتي أرادت إخضاع العقل إلى نقد جذري(٣)، كما بيّنا ذلك في الفصل الثالث من الكتاب.

لا شك في ان هابرماس يقدر عالياً مساهمة فوكو الفلسفية، فقد اعترف في أكثر من موضع بأصالتها وغناها وتنوعها، ويرى أن فوكو قد قام بقلب كلي لمجال الفلسفة السياسية والاجتماعية، وان اهتمامه بحياة المهمشين وبالمعارف الخاضعة قد سمحت للنظرية الاجتماعية النقدية من الخروج من نفق التحليلات حول الرأسمالية والبروليتاريا التي حوَّلها التطور إلى موضوعات غير مجدية. وان ما هو مطلوب في نظر هابرماس هو إيجاد الأسس النظرية لهذا الحقل بعد ما عرفه من توسع وتطور من قبل فوكو. وبالتالي فإن محور المناقشة النقدية التي شرع فيها هابرماس حول فلسفة فوكو يدور حول الأسس النظرية الهشة لهذه الفلسفة وليس حول مضمونها.

والحق فإن هابرماس قد قدّم عرضاً شاملاً ومنظماً لفلسفة ميشيل فوكو من خلال أهمّ نصوصها مبيناً خلفيتها الفلسفية، وعلاقتها الخاصة بنيتشه، وبخاصة في موضوع السلطة(٤). لكن كنا قد أشرنا في تحليلنا لمفهوم الحداثة عند هابرماس إلى انها تقوم على مبدأ الذاتية كما اكتشفه او صاغه هيغل، وبالتالي فإن أساس النقد الذي سيوجهه هابرماس لفلسفة فوكو يكمن تحديداً في هذا الأساس او المعيار الا وهو الذاتية،

(١) Jürgen Habermas, *Le discours philosophique de la modernité*, op. cit., pp. 281 - 347.

(٢) Didier Eribon, *Michel Foucault e ses contemporains*, op. cit., p. 291.

(٣) *Ibid.*, p. 291.

(٤) Jürgen Habermas, *Le discours philosophique de la modernité*, op. cit., pp. 304 - 305.

خاصةً إذا ما عرفنا ان الأعمال التي خصها ميشيل فوكو للعصر الحديث تقوم على نقد الذاتية سواء أكان ذلك تحت تأثير البنيوية، أم ضمن سياق نظريته في السلطة المتأثرة بنيتشه.

من هذا المنطلق تناول هابرماس ما سماه بالانسداد النظري الذي وقع فيه فوكو في فصلين من فصول كتابه: **الخطاب الفلسفي للحداثة**، وقام بنقد نظرية السلطة والذات عند ميشيل فوكو. يرى هابرماس ان النقد الجذري الذي وجّهه ميشيل فوكو إلى الذات يظهر في طابعها السطحي كما وصفها في **الكلمات والاشياء**، وعندما جعلها قطعة في جاهزية الانضباطات في **المراقبة والمعاقبة**. ونظراً لهذا الطابع الراديكالي لنقد الذات فانه قد حاول تدارك الموضوع، وإعادة تقييم الذاتية، وذلك عندما جعل منها إمكانية للمقاومة في نظريته للسلطة، وهو ما سماه مناهضة أشكال التذويت والتوضيع والإخضاع والنضال من اجل ذاتية جديدة. ولكن هذه المحاولة في نظر هابرماس لا تستطيع تجاوز الصعوبات التي تعاني منها نظرية فوكو في السلطة القائمة على مبدأ تقويض الأسس الذاتية، وبخاصة في أعماله التي أنجزه في السنوات ١٩٦٠ ـ ١٩٧٠.

يرى هابرماس ان ما حلله فوكو باسم السلطة يتصل بنقده للعقل، وان التاريخ بمعناه الجينيالوجي هو الذي يضمن القدرة على نزع القناع[١]. وان المنزع التجريبي في تحليل السلطة والرغبة في نقدها قد طبعا أعمال ميشيل فوكو في السبعينات بطابع ملتبس وغامض ومفارق، ويتمثل ذلك كما قال في محاولته «الجمع بين المقاربة الوضعية والطموح النقدي»[٢].

وعليه نستطيع القول ان الاعتراض الأساسي لهابرماس على فلسفة ميشيل فوكو يتمثل في الآتي: ان نموذج الفلسفة الاجتماعية الذي تقترحه الانطولوجيا التاريخية هو نموذج هش يصعب استعماله. ومع ذلك فإن هابرماس يؤكد على فكرة في غاية الأهمية وتتقاطع كلية مع طرح الانطولوجيا التاريخية، وتتمثل هذه الفكرة في ان المرحلة الحديثة قد عرفت ترابطاً قوياً ما بين نقد العقل ونقد الحاضر، وهذا منذ هيغل والشباب الهيغلي. وان الانطولوجيا التاريخية لا يمكن فهمها الا من خلال هذه الفكرة، وان بحوثها الاركيولوجية والجينيالوجية التي أنجزها تدخل في سياق نقد أشكال العقلانية ذات الصلة بحاضرنا.

وكما بيّنا في الفصل الرابع في سياق تحديدنا للانطولوجيا التاريخية، فإن هنالك من يرى ان فوكو قد انتقل من مرحلة رفض الذات إلى مرحلة الاهتمام بالذات، وهو

---

(١) *Ibid.*, p. 320.

(٢) *Ibid.*, p. 320.

ما عكسته أعماله الأخيرة التي نشرها قبل وفاته بقليل، والتي لم يطلع عليها هابرماس عندما حرر الفصلين الخاصين بفلسفة فوكو .

ولذلك يبدو لنا نقد هابرماس لفلسفة فوكو نقداً جزئياً ومرحلياً، وبخاصة ان الفيلسوف الألماني لم يهتم بالأعمال الأخيرة لفوكو، ولم يخصها بالتحليل والدراسة كما فعل بالنسبة للأعمال السابقة للفيلسوف الفرنسي. كما ان هذا النقد يقوم على فكرتين أساسيتين: الأولى غياب ما يسميه هابرماس بالبنية او الأساس المعياري لهذه الفلسفة، والأساس الثاني هو النزعة النسبية.

والحق فإن الانطولوجيا التاريخية لم تدَّعِ التأسيس بل نستطيع التأكيد على انها فلسفة مناهضة لعمليات التأسيس مثلما بيّنا ذلكَ في نهاية الفصل الرابع من انها مناهضة للنظرية، وانها اقرب إلى الحياة الفلسفية. ومع ذلك فإن لهذه الفلسفة بعض معاييرها الخاصة، كمعيار المعرفة ـ السلطة، او معيار الحرية ـ الهيمنة، او معيار التاريخ ـ التحول. وقد تكون هذه معايير سلبية، ولكنها في الوقت نفسه معايير تميز الانطولوجيا التاريخية. وأما النسبية فتقبل اكثر من وجه وتأويل، فإذا كانت النسبية تعني إنكار الحقيقة، فان هذا الوجه لا ينطبق على الانطولوجيا التاريخية. أما اذا كان المقصود بها القول بالتغير والتحول في التاريخ، فإن هذا الأمر تقول به الانطولوجيا التاريخية.

وكما بيَّنا في الفصلين الخامس والسادس، فإن فوكو قد أجرى نوعاً من المراجعة على أعماله الفلسفية، وذلك عندما استشعر الحاجة إلى تأسيس النقد على مفهوم معين للذات، وهو ما حاول تحليله ضمن سياق فنون الحكم كما بيَّن ذلك في محاضرته حول النقد والتنوير، حيث سبق وأشرنا إلى بعض أفكارها.

في مقابل هذا النقد والتقييم الذي أجراه هابرماس لفلسفة فوكو ، فإننا لا نجد في المقابل إلا بعض الإشارات التي قدمها فوكو حول هابرماس سواء في معرض حواراته او في بعض دراساته وبخاصة في دراسته للتنوير. ويمكن صياغة موقف فوكو من فلسفة هابرماس على النحو الآتي:

يشير فوكو في أكثر من حوار إلى محاولته الخروج من فلسفة الذات، وكتابة جينيالوجيا الذات الحديثة التي اعتبرها واقعة تاريخية وثقافية، وانها شكل قابل للتحول، وهو ما له أهمية على الصعيد السياسي. ويمكن معالجة هذا الموضوع بطريقتين: تتمثل الأولى في تحليل البناءات النظرية الحديثة، وهو ما قدمه في **الكلمات والأشياء** تحت اسم الإنسان المتكلم والمنتج او العامل والحي، وتتمثل الطريقة الثانية في معالجة الموضوع من وجهة عملية، وانطلاقاً من دراسة بعض المؤسسات التي

جعلت من الذات موضوعاً للمعرفة والهيمنة، وهو ما أنجزه في **تاريخ الجنون** وفي **المراقبة والمعاقبة**.

وفي هذا السياق يرى ميشيل فوكو ان هابرماس يميز بين ثلاثة أنماط من التقنيات هي: التقنيات التي تسمح بالإنتاج، والتقنيات التي تسمح باستعمال نظم العلامات، وأخيراً التقنيات التي تسمح بتحديد سلوك الأفراد وفرض نوع من الأهداف. وفي نظر ميشيل فوكو، فإنه يوجد في كل مجتمع نمط آخر من التقنيات ألا وهي تلك التي تسمح للأفراد بأن يجروا بأنفسهم جملة من العمليات حول أجسادهم وأرواحهم وفكرهم وسلوكهم، وذلك بكيفية تسمح لهم بإنتاج وتحويل وتعديل أنفسهم وذواتهم، وان يبلغوا حالة او مستوى من الكمال والسعادة والصفاء والسلطة والتحكم في أنفسهم، ويسمّي ميشيل فوكو هذه التقنيات بتقنيات الذات. وعليه فإنه اذا أردنا ان نحلل جينيالوجيا الذات في الحضارة الغربية، فإنه علينا ان نأخذ في الحسبان ليس فقط تقنيات الهيمنة، ولكن كذلك تقنيات الذات، وعلينا ان نبين الترابطات الناتجة عن هاتين الفئتين من التقنيات[١].

وينتقد فوكو تصور هابرماس للسلطة الذي يميز بين الهيمنة والتواصل والنشاط الغائي التي يراها كأنساق متعالية وليست ميادين تجريبية[٢]. والسبب في ذلك ان فوكو قد حلل الميادين التجريبية التي تظهر فيها السلطة بشكلها العاري والقبيح، وأجرى عليها تعديلات كثيرة لم يطلع عليها هابرماس او لم يهتم بها، وبخاصة مفهومه لفنون الحكم او الحكومية gouvernememntalité، وتأكيده على ان مفهوم فنون الحكم لا يمكن الا ان يمر، نظرياً وعملياً، بواسطة عنصر الذات التي تُحدد في إطار علاقة النفس بنفسها[٣].

وفي جوابه عن العلاقة بين ما بعد الحداثة والعمارة وما أثارته أعمال ليوتار، قال ميشيل فوكو: «إذا ما تخلينا عن أعمال كانط وفيبر على سبيل المثال، فإننا نخاطر بالسقوط في اللاعقلانية»[٤]. يعبّر فوكو عن اتفاقه مع هذا المنحى الا انه يلاحظ ان ما نواجهه في زماننا مختلف نسبياً عما كان قائماً في القرن الثامن عشر، وان المسألة الفلسفية الكبرى للفكر النقدي كانت دائماً الإجابة عن هذه الأسئلة: ما

(١) Michel Foucault, *Dits et ecrit*, tome 4, op. cit., pp. 170 - 171.

(٢) *Ibid.*, p. 234.

(٣) *Ibid.*, p. 235.

(٤) *Ibid.*, p. 279.

هو هذا العقل الذي نستعمله؟ ما هي آثاره التاريخية؟ ما هي حدوده وما هي مخاطره؟ كيف يسعنا ان نكون كائنات عاقلة مدعوة إلى تطبيق نوع من العقلانية، وهي التي مع الأسف مخترقة بمخاطر مضمرة؟[١] ومن الواضح من خلال هذا التعليق ان المنحى الفلسفي لفوكو متجه نحو الدراسات التاريخية في حين ان هابرماس يهتم أكثر بالمنطلقات النظرية.

وإذا كان هابرماس، كما بيّنا فيما سبق، يرى ان الانطولوجيا التاريخية تعاني من غياب الأسس، فإن فوكو يرى ان البحث عن نموذج ونظام متعال من الفكر يتعارض مع كل نزوع تاريخي ومع كل تاريخية. وبالتالي يجب ان تكون الانطولوجيا التاريخية أكثر تاريخية ونيتشوية[٢].

وبحسب مؤرخ سيرته الذاتية ديدييه أوريبون، فإن فوكو قد تاثر سلباً بالمحاضرات التي ألقاها هابرماس في الكوليج دي فرانس، وقيّم ما قدمه فيلسوف فرانكفورت على انه مناهض لمدرسة فرانكفورت. ولقد سبق وان اشرنا إلى رأي مشابه لهذا في مقدمة الفصل. ذلك ان الصحفي المتابع لمحاضرات هابرماس قد كتب مقالاً حول مفهوم الحداثة عند هابرماس، ولكن، وبحسب روايته، فإن خاتمة المقال قد كتبها فوكو وهذا ما يقوله بالنص: «ما بين الحربين، فإن مدرسة فرانكفورت قد زعزعت الفلسفة الرسمية وذلك بإجرائها لنقلة في المقولات نحو المشكلات السياسية المعاصرة. ولدينا انطباع البارحة وأول البارحة على ان مقاربة هابرماس كانت معكوسة ومقلوبة: إعادة وتقليم كل ما يحدث خارج الحقل الجامعي في المجال السياسي والثقافي والاجتماعي نحو خطاب قائم»[٣]. إن فوكو بهذا الموقف يرد، كما تقول العرب، الصاع صاعين، أي ان هابرماس ليس الا فيلسوف السلطة.

وربما لو قدر لفوكو أن يقرأ الفصلين اللذين خصصهما هابرماس لفلسفته، لقدم رداً مفصلاً، خاصة وان رأي هابرماس لم يتغير كثيراً عن موقفه الذي أبداه في محاضرة ١٩٨٠. كما ان ذلك النقد الذي وجهه هابرماس إلى فوكو كان نقداً معروفاً، وتم توجيهه إلى كتاب **تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي**، ويتمثل في ان ميشيل فوكو يبحث خلف الأشكال العقلانية عن تجربة أصلية كتجربة الجنون. ومع أن فوكو قد تخلى عن هذا المسعى بدءاً من **مولد العيادة**، وأصبح يؤكد على التوجه التاريخي

(١) *Ibid.*, p. 279.

(٢) *Ibid.*, p. 280.

(٣) Didier Eribon, «Habermas, le "moderme"», *Liberation*, 9 mars 1983, p. 33.

والفلسفي، وعبَّر عن ذلك بشكل صريح في المقدمة التي كتبها للطبعة الجديدة **لتاريخ الجنون** التي ظهرت سنة ١٩٧١. وبالتالي فإن هابرماس عندما يتحدث عن مسعى فوكو للتأكيد على التجارب ذات «القوة الشعرية والديونيسية»، فإنه كان على حق وعلى غير حق في الوقت نفسه؛ لقد كان ذلك صحيحاً ثم أصبح غير صحيح.

وفي تقديرنا، فان الاختلاف الأساسي ما بين الفيلسوفين يظهر جلياً في بحث هابرماس عن الأسس وتقديم البدائل، وإحجام فوكو عن التفكير في الأمرين معاً. كما يظهر هذا الاختلاف في المنطلقات، وبخاصة في ما يسمى بالأحداث المؤسِّسة. فإذا كان هابرماس يقف عند الإصلاح والتنوير والحداثة كأحداث مؤسِّسة، فإن فوكو يرفض فكرة أحداث مؤسسة ووجود لعصر ذهبي، وكل ما هنالك هو وجود أحداث وقعت جعلت منا ما نحن عليه، وبالتالي لا وجود لحدث معياري ومؤسِّس.

كما تجب الإشارة إلى ان فوكو بدءاً من كتابه **أركيولوجيا المعرفة** قد خرج ان لم يكن قد قطع مع الإشكالية اللغوية، في حين ان فلسفة هابرماس تأسست ضمن المنعطف اللغوي الذي عرفته الفلسفة المعاصرة، وبقيت مرتبطة به. فالعقل التواصلي هو بالأساس عقل لغوي. وبالتالي فإن نظرية الفعل التواصلي التي تم تطويرها في ثمانينات القرن العشرين تُعتبر، في نظر فوكو، عودة إلى الفلسفة الجامعية.

ورغم الخلاف الكبير بين الفيلسوفين وبين طبيعة الفلسفتين، إلا ان هنالك ما هو مشترك بينهما. ومن بين هذه الجوانب المشتركة نشير إلى صلتهما بالماركسية، وفلسفتهما الاجتماعية على تباينها إلا انها تشكل ما يعرف في الدراسات الفلسفية المعاصرة بـ"ما بعد الماركسية postmarxiste"، وتمثل ضمن مسار الفلسفة المعاصرة ما أطلق عليه هابرماس نفسه اسم "فلسفات ما بعد الميتافيزيقا" postmetaphysique[١].

---

(١) Herve Toubout, «Foucault et Habermas: pensées post-métaphysiques, pensées post-marxistes», in, *Habermas et Foucault, parcours croises, confrontations critiques*, op. cit., p. 69.

الفصل العاشر

الانطولوجيا التاريخية في سياق الفلسفة المعاصرة

أثارت ولا تزال الأفكار والتحليلات الذي قدمها فيلسوف الانطولوجيا التاريخية تُثير مناقشات عديدة، ووجوهاً مختلفة من النقد يصعب حصرها. لذا فإننا سنكتفي في هذا الفصل ببحث ما له صلة مباشرة بموضوع التنوير، ونحاول ان نقف عند آراء بعض الفلاسفة المعاصرين من الانطولوجيا التاريخية، وهذا وفقاً للمحاور الآتية:

اولاً ـ نقد الحاضر

لقد انتهى بنا البحث في مسألة التنوير إلى انه يتصل في نظر ميشيل فوكو بالحاضر، وان هذا الاتصال هو الذي يجعل من الفلسفة خطاباً في الحداثة، وعن الحداثة. من هنا فإن النقاش والنقد قد ارتكزا على مفهوم الحاضر، فبأي معنى تكون مهمة الفلسفة تحليلاً للحاضر؟ وهل يعني هذا ان نبحث عن الفلسفة في الجريدة والصحيفة، وفي كل ما هو يومي ما دام الفيلسوف يرى أن الفكر موجود في كل مكان، وما دام يرى أن الفلسفة ليست إلا نوعاً من الصحافة الجذرية؟[1] ألا يتحول الفلاسفة بهذا المعنى إلى مجرد كتَّاب تقارير؟

لا شك في أن كتابة الفلاسفة في الصحف والجرائد لها فائدتها، ولكن ألا تحمل تلك الكتابة نتائج سلبية على المعرفة الفلسفية؟ وبالفعل، فلقد ارتبط ظهور ما يسمى بـ"الفلاسفة الجدد"[2] في فرنسا بعلاقتهم بالصحافة والإعلام، وتحولهم إلى فلاسفة

(١) Michel Foucault, *Dits ct écrit*, tome 3, op. cit., pp. 782 - 788.

(٢) *Ibid.*, pp. 277 - 281.

إعلاميين، وأشهرهم برنار هنري ليفي واندريه غليكسمان، وأصبح كل ما يقوله الفيلسوف متعلق بالحاضر والآني، ولا يختلف رأيه عن رأي أي معلق صحفي؟[١]

وإذا كان "الفيلسوف الجديد" يفهم من الحاضر ما هو موجود، وما يجري حالياً، وما يحدث الآن، وما يتعلق مباشرة بوضعية أو بموقف أو بمرحلة معينة، وانه تعبير عن فترة زمنية مختلفة عن الماضي والمستقبل، وهو الفهم المتداول للحاضر، فإن هنالك فهماً فلسفياً آخر للحاضر يتعلق بالفعل او بما هو في "حالة الفعل"، وما هو "موجود حقيقة"، وله "قوة وكثافة". وان المطلوب من التحليل الفلسفي ان لا يتجاهل هذين المظهرين للحاضر، وأن يعمل على إظهارهما وتعيينها، وان يستجلي علاقتهما، وان يبرز في الحاضر حقيقة الحاضر، وهو المعنى الذي ذهب إليه هيغل[٢].

لم يبين فيلسوف الانطولوجيا التاريخية هذا المستوى من الحاضر بل نجده يؤكد على ضرورة وصف سطح الخطاب، مجارياً في ذلك نيتشه، ومقتفياً أثره في رفض العمق والمحتوى والمضمون. وبالتالي، هل علينا ان نستنتج ان الانطولوجيا التاريخية معنية فقط بالحاضر الجاري، وان موضوع حقيقة الحاضر لا يشكل موضوعها الفلسفي؟ ان التمييز بين المستويات المختلفة في الحاضر، والفصل فيها يضع فلسفة الانطولوجيا التاريخية على المحك؟

وإذا كان ميشيل فوكو قد أشار إلى معنى الحاضر عند أفلاطون والقديس أوغسطين وديكارت وفيكو، كما سبقت الإشارة إلى ذلك، فانه لم يهتم بهذا المظهر الذي يطرحه الحاضر، كما بيّنه هيغل على أهميته، ولم يوله اهتمامه بل انه عمل على جعل الحاضر منطلقاً للحداثة عند كانط، رغم ان الفيلسوف الذي جعل من الحاضر موضوعاً للحداثة هو هيغل، كما بيّن ذلك عدد من الباحثين والفلاسفة وعلى رأسهم هابرماس الذي أوضحنا موقفه في الفصل السابق.

ولا يمكن فصل مفهوم الحاضر عن تاريخ الفلسفة، فهنالك من يرى ان للحاضر أربع مراحل[٣] هي: مرحلة الفكر الصوري حيث كان للشكل وحده إمكانية رفع الزمني والمؤقت إلى مستوى الوقائع او الحقائق، وذلك لأنه لا يملك كثافة المادة ولا تعالي

---

(١) Vincent Decembes, *Philosophie par gros temps*, Ed. Minuit, Paris, 1989, p. 15.

(٢) Pierre Machery, «Hegel et le présent», in, *Cahiers philosophiques*, nº 13, 1982, pp. 7 - 19.

(٣) Bernard Barsotti, «L'actualité: une logique du temps», In *Les cahiers de philosophie*, nº 13, Automne, 1991, p. 104.

المُثُل، وهو ما نجده عند ديكارت الذي ماثل بين الشكل والحاضر. ثم ظهرت المرحلة **الثانية** عند كانط كما بيَّنها فوكو . أما المرحلة **الثالثة** فكشف هيغل دلالتها الفلسفة، وذلك عندما بيَّن ان الحاضر يتأسس انطلاقاً من العلاقة بين الزمني والعقلي، وان الحاضر هو حاضر العقل ليس بمعناه المطلق، ولكن في علاقته بغياب الماضي. وأخيراً فإن المرحلة **الرابعة** من مفهوم الحاضر نجدها في الظواهرية، وعند مؤسسها هوسرل الذي انتقد مفهوم الربط والعلاقة عند هيغل، ومفهوم الفصل والاختلاف عند كانط، مؤكداً على الطابع الفكري للحاضر. ذلك لأن هوسرل يرى انه إذا كان لنا حكم على الزمن، فإن على العقل ان لا ينظر إلى ذلك من الخارج، وإنما يجب ان ينظر إلى ذلك نظرة محايثة لأنه «جهد من أجل ربط الزمن والعقل لا بإعطاء أولوية للعقل، وإنما بربطهما معاً لأن العقل ليس افتراضاً سابقاً، ولكنه خبرة فكرية في الزمن»(١).

يبيّن هذا التحليل الموجز ان الفلسفة الحديثة والمعاصرة قد أولت عناية خاصة لمفهوم الحاضر، وبذلك تكون الانطولوجيا التاريخية مجرد وجهة نظر في موضوع فلسفي معقد وعام، وأنها استبعدت في مناقشتها للحاضر أهم المقاربات الفلسفية للحاضر، ونعني بذلك فلسفة هيغل، وفلسفة هوسرل ناهيك عن مقاربة هيدغر الأساسية في هذا السياق.

وهنالك من الفلاسفة المعاصرين من طرح سؤال الإمكانية والمقدرة الفلسفية على وصف الحاضر وتشخيصه، وهل تعدّ وظيفة فلسفية أصيلة؟ لقد طرح هذا السؤال الفيلسوف بول ريكور، صاحب **الزمان والسرد**، وأجاب عنه بالنفي لأن الحاضر، في نظره، ينفلت منا، ولأن دور الفلسفة يتمثل في مقاومة الزمن. أي انه استبدل الحاضر بالزمان ليس من أجل مقاومة الزمن وتحقيق الأبدية، وإنما من اجل إحداث نوع من الاختراق للزمن. وهذا ما تؤكده القيمة الفكرية والإنسانية التي تتمتع بها النصوص الكلاسيكية، او بتعبير آخر، هذا ما تؤكده النصوص الكلاسيكية التي حافظت على هويتها، و«الأعمال الفكرية الكلاسيكية هي تلك الأعمال التي تصمد بالنسبة إلي، وإلى آخرين في امتحان التغيير. هذه الأعمال متاحة دائماً للقراءة وإعادة القراءة. إنني أومن بهذا النوع من المعاصرة الغريبة وبحوار الموتى، إن صحّ القول، لكنه حوار يسيّره الأحياء»(٢).

---

(١) *Ibid.*, pp. 104 - 108.

(٢) مجموعة من الفلاسفة، **مسارات فلسفية**، ترجمة محمد ميلاد، دار الحوار، اللاذقية ـ سورية، ٢٠٠٤، ص ١٩٣.

وإذا كانت الفلسفة المعاصرة لها وجهات نظر مختلفة في الحاضر، فإن مختلف تحليلاتها تؤكد ان الحاضر والآني لا يملك الوسائل التي تمكنه من ان يجد في ذاته أسباب وجوده. فليس هنالك «حاضر إلاّ انطلاقاً من حاضر أوسع يتضمن كل أبعاد الزمن، وعلى وجه التحديد بعد الماضي»[1]. ولذا فإن الأمر يتعلق دائماً ببناء معين للزمن، ورده إلى مجموعة من الطبقات التي يتكون منها وهي: الماضي والحاضر والمستقبل، وقد تكون هذه الطبقات مستقلة نسبياً، وقابلة لأن تلتقي، وان تترابط فيما بينها في تراكيب من المعاني الجديدة، وذلك لأن كل ما هو في الحاضر ليس حاضراً، وكل ما هو في الماضي ليس ماضياً، وبهذا المعنى فقط نفهم دعوة ميشيل فوكو إلى كتابة "تاريخ الحاضر" باعتبارها دعوة تطرح مشكلة علاقة الحاضر بالماضي أو بالأحرى علاقتنا بماضينا.

وبالتالي فإنه لا يمكن فصل خطاب الانطولوجيا التاريخية عن نوع من التاريخ ونوع من الماضي، وهوما يفسر ظهور هذه الفلسفة في سلسلة من الأبحاث والدراسات التاريخية والفلسفية. ولقد بيَّن ميشيل فوكو علاقة الانطولوجيا التاريخية بالتنوير وبالحاضر، وذلك من خلال ما سماه بالانسجام والانتظام والعمومية، ومن خلال مفهومه للتاريخ القائم على السلاسل والقطائع والانفصالات والتحولات.

ولقد كانت هذه العلاقة التي نسجتها الانطولوجيا التاريخية مع التاريخ موضع نقد من قبل المؤرخين والفلاسفة، سواء ما تعلق بالمواد المستخدمة وقدرتها على تمثيل المرحلة التاريخية، او نوع الموضوعات التي اختارها كميادين بحث، او الطرق التي استعملها[2]. وان تلك التواريخ المتصلة بالحاضر تطرح أسئلة عديدة منها: هل لا تزال تلك الموضوعات التي عالجها الفيلسوف، موضوعات حاضرة ام أنها انتهت بانتهاء حاضرها؟ وكيف نفسِّر هذه العودة الدائمة إلى التواريخ السابقة عن الحداثة عند الفيلسوف الفرنسي؟ وكيف نفسِّر إصراره على العودة إلى تواريخ سابقة رغم إقراره بأن مهمة الفلسفة هي تشخيص للحاضر؟

لا شك في ان ما يسميه ميشيل فوكو بالأرشيف لا ينتظم بشكل تعاقبي، وحركة البعد التي يجريها الغرض منها هو الاقتراب أكثر من الحاضر، ووفقاً لعبارته فإنه يفضل الدخول في منطقة قريبة منه، ولكنها مختلفة عنه او عن حاضره[3]. كما أكد على ان

---

(١) B. Barsotti, «Hegel et le présent», op. *cit.*, p. 115.

(٢) Jacques Le Goff, «Foucault et la "nouvelle histoire"», In, *Au risque de Foucault*, textes réunis par Dominique Franche et autres, Ed. Centre Pompidou, Paris, 1997, p. 136.

(٣) Michel Foucault, *Archéologie du savoir*, op. cit., p. 172.

كتاب **المراقبة والمعاقبة** يتعلق بكتابة "تاريخ الحاضر"، وانه استعمل الرواية والحقيقة «من أجل ان يبيِّن ما يربطنا - حتى وان كان هذا الرابط لاشعورياً - بحداثتنا وفي الوقت نفسه يبيِّن تغايرنا، ومدى اختلافنا عن الحداثة»[١].

وإذا كان تاريخ الحاضر يطرح مشكلات فلسفية وتاريخية، فإن ما استنتجه فوكو من ذلك هو ان الفلسفة أصبحت خطاباً في الحداثة وعن الحداثة، وبالتالي أصبح خطاباً يطرح موضوع الحداثة، وهو موضوع أثار ولا يزال يثير مناقشات عديدة، فهنالك من يرى ان مفهوم الحداثة في فلسفة الانطولوجيا التاريخية مفهوم ملتبس، ويدرك القارئ لأعمال هذا الفيلسوف بيسر الاستعمال غير المتوازن بين مصطلحي "الكلاسيكي" و"الحديث"، وهو ما بيَّناه في الفصل السابع من هذا الكتاب.

وإذا كانت الفلسفة هي هذا الخطاب الذي يقوم بتشخيص الحاضر، فإن ميشيل فوكو، كما يرى ذلك أحد الباحثين، لم يحاول تقديم تصور لمستقبل أفضل، بل إنه رفض التطور والتقدم باعتبارهما مقاربات تنتمي إلى فلسفة التاريخ، وان التقدم ينتمي إلى تاريخ العلم وليس إلى العلم. في حين ان منهجه التداولي في تحليل الخطاب، يكتفي برصد الوظائف الجزئية[٢].

ومع ان ميشيل فوكو لم يتخل كلية عن الأمل في الانعتاق والتحرر، بما انه بقي مرتبطاً بالمثقف المتخصص والنقدي والمناضل من اجل التغير، إلا انه من الواضح انه يرفض اعتبار التقدم نتيجة ضرورية وحتمية للتوسع في المعرفة. وهذا موقف يختلف عن الموقف الكانطي الذي يرى ان التقدم هو خلاصة لتطور العلم والمعرفة العلمية. وعليه، فإذا كان كانط يرى ان كل تقدم في المعرفة يؤدي إلى تحقيق مثال العلم، فإن مؤرخ العلم كما يذهب إلى ذلك فوكو يرى ان الأمور مخالفة، لأن المؤرخ لا يستطيع القول إننا أفضل من أسلافنا، وإنما غاية ما يستطيع قوله هو اننا مختلفون عنهم، وهو رأي سبق إليه طوماس كون في كتابه **بنية الثورات العلمية**.

ان مختلف الدراسات التاريخية التي أنجزها ميشيل فوكو لا يمكن ان تُطرح ضمن أفق تقدمي او وضعي، وإنما ضمن أفق معكوس. ففي كتابه **المراقبة والمعاقبة**، على سبيل المثال، نجده يكتب تاريخاً للتقدم، ولكنه تقدم للعقوبات والمراقبة والضبط،

---

(١) Michel Foucault, *Dits et écrit*, tome 4, op. cit., p. 45 - 46.

(٢) David Couzens Hoy, «Pouvoir, Répression, Progres: Foucault, Luckas et l'école de Francfort», in, (Ed), David Couzens Hoy, *Michel Foucault: Lectures critiques*, tra de l'anglais par. Jacques Colson, Editions Universitaires, Paris, 1989, p. 160.

وهو ما يعني كتابة التاريخ السلبي للتقدم، وهو تقدم يثير القلق والخوف. وفي هذا السياق يذهب كليفورد غورتز إلى القول إن فوكو قام بقلب النموذج الوضعي، او كما قال: «نرى عنده نوعاً من التاريخ الوضعي المقلوب، تاريخاً يروي تقدم اللاحرية رغماً عنه»[١]. كما يؤكد ذلك إصراره على القول بعدم وجود عصر ذهبي.

من هنا نستطيع القول إن فوكو ينكر فكرة حدوث تقدم شامل، ولكن تحليلاته تبين انه لم يفقد الأمل في الانعتاق، وهو ما يسوغ قوله بالمقاومة. ومن دون شك فإن هذا الموقف لا يرضي الراغبين في الحلول الشاملة للظلم، والاستعباد والمساواة والحرية والعدالة.

لم يقدم ميشيل فوكو نسقاً متكاملاً، ولم يدَّعِ ذلك، وإنما أصر على ان يقدم دراسات تاريخية جزئية. ولكن هذه الدراسات لا تَنم أبداً عن موقف غير مبالٍ بما حدث ويحدث. اننا نستطيع القول إن هذه الدراسات تعبّر عن موقف مؤرخ وفيلسوف ملتزم بقضايا الحاضر. وان للفيلسوف طريقته الخاصة التي لم يألفها فكر الالتزام المنتشر في القرن العشرين، وبخاصة كما أشاعته وجودية سارتر والماركسية. لقد كان ميشيل فوكو ملتزماً بتوسيع ممارسة الحرية، والحق في الاختلاف. ولم يستطع صياغة نظرية في الحرية والعدالة والاختلاف كما سيعمل على ذلك فلاسفة معاصرون له أمثال راولس، وهابرماس، وتايلور، واكسال هونيث.

ثانياً ـ موقف من الذات

عرف نقد الحداثة، في نظر ألان توران، ثلاث مراحل: المرحلة الأولى مثلها ماكس فيبر، والمرحلة الثانية مثلتها مدرسة فرانكفورت، والمرحلة الثالثة مثلتها ما بعد الحداثة، ويعتبر ميشيل فوكو أحد فلاسفتها لأنه «ندد مع كثيرين غيره باتجاه المجتمعات الحديثة..»[٢]. ولقد سبق إلى هذا التنديد ماركس ونيتشه وفرويد وجسدته مدرسة فرانكفورت وفلاسفة ما بعد الحداثة ومنهم فوكو على وجه التحديد.

وإذا كان ماكس فيبر قد بيَّن الشكل الاجتماعي لنقد الحداثة من خلال مفهومي العقلنة والتذرير، فإن الشكل الفلسفي قد جسدته مدرسة فرانكفورت التي انتقدت العقل الأداتي، واما الشكل الجذري فقد وضع «أهداف الحداثة الايجابية ذاتها لا نواقصها،

---

(١) C. Gurtez, «Surveiller et punir, (compte rendu)», in, *New York Review of Books*, 1978, p. 6.

(٢) ألان توران، **نقد الحداثة**، ص ١١٨.

موضع بحث»[١]. ولقد اشرنا إلى هذا في الفصل الثاني من هذا الكتاب.

ويتمثل النقد الجذري للحداثة عند ميشيل فوكو في رفضه للذات، كما بيَّن ذلك هابرماس الذي لا يختلف معه ألان توران في الطرح، وإنما يختلف معه في طريقة التحليل ونوع البديل المناسب لأزمة الحداثة. يرى ألان توران ان المساهمة الأساسية لميشيل فوكو تكمن في رفضه لفكرة القمع والسلطة المركزية، وتأكيده على ان الذات قد «خلقتها السلطة، أي جميع آليات السلطة الفيزيائية، وإذن آليات التسوية الموضعة»[٢]، أي مختلف عمليات التذويت والتوضيع. وفي تقدير توران فإن الذات تتكون بمقاومة مراكز السلطة التي ينظر اليها على انها قمع. من هنا فإن «تحليل فوكو يمكن ان يقبل على انه نقد للأنظمة الشمولية، لكنه لا يتوافق مع الأوضاع التي تكون فيها الدولة والمجتمع المدني منفصلين، وتختلط فيها بخاصة التسوية باسم العقل مع السلطة بما فيها من طابع قمعي»[٣]. بمعنى أن مفهوم ميشيل فوكو للسلطة يصلح للمجتمعات الشمولية، ولا يصلح للمجتمعات الديمقراطية.

ومع ذلك يقيِّم توران ايجابياً موقف فوكو من الذات، والتحول الذي أجراه في مساره الفلسفي، وخاصة بين قوله إن السلطة منتجة، وانها عبارة عن علاقات إستراتيجية. وبهذا يختلف ألان توران عن هابرماس في تقييم مساهمة ميشيل فوكو، وذلك لأن توران تابع التطورات التي أحدثها فوكو على مساره الفلسفي، كما انه لم يختزل موضوع السلطة. من هنا لا يتردد ألان توران في الإقرار بأن «عمل فوكو يمكن ان يشارك ايضاً، بالرغم من فوكو نفسه، في إعادة اكتشاف الذات»[٤]، لأن الذات، والفاعل هي المقوم الأساسي للحداثة.

يقول ألان توران: «لقد بين فوكو ببراعة منذ **تاريخ الجنون** إلى **المراقبة والمعاقبة** تطور السلطة على الإنسان، لكنه فصلها فصلاً خطيراً عن تحول المجموع الذي تمثله الحداثة التي عاملها الرئيسي هو سلطة الدولة من غير شك... وما سيبقى من عمله هو ان الحداثة حمت في ذاتها القدرة الكلية للدولة التي أنتج مثلها الأعلى في العقلنة أسوأ أشكال القمع، وان أزمة الحداثة هي أيضاً تحرر»[٥]. إن عمل فوكو، في نظر عالم الاجتماع، قد مهد لنهضة الفكر الاجتماعي، مع انه وقع في تعميمات خاطئة منها اعتقاده بأهمية ودور المساجين الايجابي، متجاهلاً ان السجناء لا يؤلفون حركة

---

(١) المرجع نفسه، ص ١١ ـ ١٢.
(٢) المرجع نفسه، ص ٢٠٤.
(٣) المرجع نفسه، ص ٢٠٦.
(٤) المرجع نفسه، ص ٢٠٧.
(٥) المرجع نفسه، ص ٢٠٩.

اجتماعية اكثر مما يؤلفها حركة عاطلين؛ انها مجموعة ضغط تقدم مطالب، بعنف او بغير عنف، ولا علاقة بذلك بوضع العلاقة مع السلطة موضع بحث.

على ان الأعمال الأخيرة لفوكو يمكن ان تُقرأ بوصفها اكتشافاً لموضوع الذات باعتباره مقوماً أساسياً للحداثة، مع انه قد تم استبعاده بشكل واضح في كتابيه **الكلمات والأشياء** و**المراقبة والمعاقبة**. يقول توران: «ان نقاداً مثقفين، منذ مدرسة فرانكفورت، زجوا بكل قواهم ضد فكرة "الذات". والآن وقد انتهى أجرأ هجوم وأذكاه ضد هذه الفكرة، هجوم ميشيل فوكو، أفلا ينبغي تنظيف ساحة المعركة والاعتراف بأن الذات التي استمرت حية بعد جميع الهجمات وجميع صنوف الاحتقار هي الفكرة الوحيدة التي تسمح بإعادة بناء فكرة الحداثة؟ ويكفي للاقتناع بهذه النتيجة ان نرى مدى السرعة التي تأرجح فيها الفكر النقدي الخالص للحداثة، في القطيعة الكلية مع فكرة الحداثة ذاتها، ودمر ذاته وهو يقفز إلى ما بعد الحداثة. (. .) يمكننا على العكس ان نجد في إخفاق فوكو أسباباً للاعتقاد بعودة الذات»[١].

ولقد أسس ألان توران مفهوم الذات انطلاقاً من ديكارت، لكنه في هذا المنطلق يختلف عن ذاك الذي يقوم على الكوجيتو الذي سمح بانبثاق "الانا" Je . ويمكن تأويل الذات في نظر توران بطريقتين: هنالك ما يسميه بتأويل ميشيل فوكو للذات، وتأويل يقترحه هو ويجعل من الذات قوة تركيبية بين عالم العقلانية الاداتية والهويات الثقافية. أي ان للذات وظيفة تركيبة ما بين عالم العقلانية الأداتية وعالم الهويات الثقافية.

كما يربط بين الذات والآخر من خلال علاقة الاختلاف وليس علاقة التشابه فقط. ولا شك في ان هذا ملمح يقرِّبه من فوكو، خاصة وانه يدعو إلى ضرورة الاعتراف بالآخر وبالتنوع الثقافي مع التأكيد على قيمة التضامن، بمعنى إيجاد قوانين وظروف مقبولة من قبل الجميع، وبخاصة بالنسبة للأقليات حتى تتمكن من مواصلة عملية بناء نفسها كذات[٢].

وإذا كان ميشيل فوكو يدعو إلى ان نجعل من حياتنا أثراً فنياً أو عملاً فنياً، فإن ألان توران ينسج على منوال بول ريكور لأنه يدعو إلى جعل الذات قصة وسرداً. ولا شك في ان كتاب بول ريكور **الذات عينها كآخر** يعد بمثابة البيان التأسيسي لفلسفة الذات والهوية والآخر، والذي يحتاج إلى تحليل مفصل لا يتسع له سياق هذا الفصل.

---

(١) المرجع نفسه، ص ٢١١.

(٢) Alain Touraine, *Pourrons-nous vivre ensemble, egaux et differants*? Ed. Fayard, Paris 1997, p. 27.

فما هي هذه الذات التي تشكّل بديلاً لأزمة الحداثة عند ألان توران؟ ان الذات تولد من إرادة الفرد والجماعة في أن تكون مبدعة لذاتها ومؤلِّفة لوجودها الخاص، من هنا وجب على الفرد ان ينفلت من هوية انتمائه، وان ينفلت من قوانين السوق والجماعة. وهذا يعني ان مفهوم الذات يرتبط بالحقوق، وان الذات تتأكد بوصفها بالفعل كائناً له حقوق مدنية واجتماعية وبخاصة ثقافية، «وهذا هو الجسر والمعبر الذي يقود من الحقوق الاكثر تجريداً نحو الحقوق الأكثر ملموسية ومحسوسية، والتي تقود إلى حقيقة الذات»[1].

ان الفرد ليس ذاتاً بطريقة عفوية. فلكي يصبح الفرد ذاتاً، عليه ان يمر عبر "اخذ الكلمة"، بحيث تصبح حياته لها مكانة التجربة «لا وجود لذات إلا منتفضة ومتمردة، ومنقسمة ما بين الغضب والأمل»[2]. ولكي تتكون هذه الذات وجب ان تتوفر ثلاثة عناصر:

١ ـ علاقة مع النفس او الكائن الفردي بوصفه حاملاً لحقوق اساسية (فاعل).

٢ ـ الدخول بوعي في نزاع مع القوى المهيمنة التي تمنعه من حقه في ان تكون له إمكانية ان يعمل كذات (وجود الخصم).

٣ ـ اقتراح لنوع من التصور العام للفرد (رهان)[3].

ان الذات هي الرغبة في ان تكون فاعلاً؛ انها تلك التي تجري شتى التركيبات والبناءات مع الانتماء إلى الحياة الاقتصادية التي تعولمت؛ انها إرادة التفرد في ان تكون كائناً متفرداً. لكن هذا لا يعني ان الانتماء إلى نفس الثقافة هو الذي يقيم العلاقة بين الذوات، وإنما الاعتراف بواقع ان جميع الأفراد متساوون في الحق في بناء فرديتهم، وهذا يعني ان هذه الذاتية تقوم على مجتمع متعدد الثقافات multiculturalisme، الذي يتميز بالاعتراف وبتنوع الجهود من اجل بناء هوية بالمشاركة مع العالم الأداتي. ان الذاتية مشروطة بالحرية، والحرية هي القيمة المركزية والأساسية للمجتمع الحديث، وهذه القيمة هي التي تسمح بالتفرد l'individuation.

والذات في سعيها للتفرد تبني مجتمعاً يقوم على الاعتراف بالآخر كذات وكفاعل أياً كان أصله. ولذلك فإن المعركة التي تخوضها الذات هي معركة ضد انتصار السوق وضد سلطة الجماعة المتسلطة، وضد مبدأ التوحيد الذي يمارسه مجتمع الجماهير،

---

(١) Alain Touraine, *Un nouveau paradigme*, Paris, Ed. LGF, 2006, p. 177.

(٢) *Ibid.*, p. 166.

(٣) *Ibid.*, p. 181.

وتعمل على تثبيت الحق في أن يعيش كل واحد اختلافه، وهو ما يتفق وفوكو في دفاعه عن الاختلاف.

وهذه الذات التي تعمل على إعادة البناء ليست ذاتاً ثورية لأن الأفعال الثورية تحلم بالتطهير الاجتماعي والسياسي والإثني، وذلك بإقصاء كل ما تعتبره الثورة مضاداً لها، وهو ما يؤدي إلى تحولها إلى سلطة شمولية. اما إعادة البناء الذي تجريه الذات، فهو الذي يضمن وحدة المجتمع، لأنه ينطلق من قاعدة ان الذات المتفردة حق. وان هذه الذات تؤسس مجتمع القانون، ومجتمع الحقوق والواجبات، وليس مجتمع القوة والتحالفات والحصص حيث يحق لكل ذات فردية ان تعطي معنى لوجودها، وان تتحرر من الاكراهات الاجتماعية. الا ان لهذه الذات واجباً هو واجب التضامن، وهو ما يربطه بالفيلسوف الامريكي ريتشارد رورتي الذي اشرنا إليه في الفصل الأول، لأن المجتمع هو مجتمع متعدد الثقافات يرفض العنف ويقوم على الديمقراطية، وبذلك تكون الذات في صيغتها الجديدة تتجاوز العقل التنويري المهيمن والكلّي.

وبهذا المعنى يعتبر موضوع الذات في فكر ألان توران بمثابة منعطف، وهو بهذا التوجه قريب، في نظرنا، من منحى فوكو الذي انتقل من البنيات والابستيميات إلى الذات. ولكن السؤال الذي يطرح نفسه، ونحن بصدد الحديث عن عودة الذات، سواء في الأعمال الأخيرة لفوكو او في مفهوم هابرماس للحداثة القائمة على الذات او في نظرية ألان توران هو: إلى أي شيء يحيل هذا الدفاع عن الذات او هذه العودة إلى الذات من جديد باعتبارها مقوماً أساسياً لكل حداثة؟ إلى أي شيء يؤدي هذا المقوم ليس على المستوى المعرفي والوجودي، ولكن على المستوى السياسي والأخلاقي؟ بتعبير آخر: ما هي الترجمة السياسية والأخلاقية لعودة الذات؟ ألا تعني نوعاً من العودة إلى الليبرالية او إلى شكل من أشكالها؟ ثم كيف يمكن لنا ان نطرح هذا السؤال وألان توران وضع كتاباً عنوانه: **كيف الخروج من الليبرالية؟**

يرى ألان توران أن هنالك أربعة مخارج ممكنة لما يسميه بالمرحلة الانتقالية الليبرالية وهي: التوجه الجمهوري القاصر والمحدود، وثورة المستعبدين الخطيرة المتسمة بطابعها الشعبوي وفعلها الراديكالي، والعولمة المفعمة بانتصاراتها التكنولوجية الجاهلة لمكونات المواطنة، والحركات الاجتماعية للمهمشين والمقصيين التي رغم سلبياتها التي يحللها العالم الا انه يرى انها تشكل المخرج المناسب لهذه المرحلة الانتقالية لأنها تستطيع ان تؤسس ما يسميه بـ"اليسار الاجتماعي"[1]، الذي يعطي

---

(١) Alain Touraine, *Comment sortir du libéralisme*, Paris, Ed. LGF, 2001, p. 122.

الأولوية للعمل والتنمية المستدامة والتواصل بين الثقافات.

ويُعتبر كتابه حول الليبرالية بمثابة تحليل للمرحلة التاريخية المعاصرة المتسمة بالعولمة، رافضاً مواقف دعاتها ورافضيها معاً، ومؤكداً على ان العولمة ليست نظاماً اجتماعياً، وإنما نمط وطريقة في التحديث، مقترحاً ما يعتبره خطاً ثالثاً يقوم على الفاعلين الاجتماعيين المستقلين والقادرين على تحقيق مطالبهم، وذلك من خلال القيام بأفعال وحركات ايجابية.

ولقد استعان على ذلك بالتحليل التاريخي لظهور الليبرالية حيث توقف عند مرحلة ما بعد الحرب العالمية الثانية التي عرفت ظهور الدولة الاجتماعية بشكليها الجمهوري والشمولي. وفي تقديره فإنه اذا كان الشكل الجمهوري قد عرف محدوديته نتيجة عدم قدرته على إيجاد آليات مناسبة للاندماج، فان النموذج الثاني قد انهار كلية، وعليه فنحن في حاجة ماسة لإيجاد نموذج او طريق ثالث يربط بين الفعل الاجتماعي والفعل السياسي، وهو ما يقربه من انطوني غيدنس صاحب الطريق الثالث. وتُعتبر الحركات الاجتماعية الهامشية أساس هذا التوجه لأنها لا تطرح مطالب اقتصادية واجتماعية فقط بل ومطالب ثقافية أيضاً، وهو ما يعرف بمطلب الاعتراف بالحقوق الثقافية او الاعتراف الثقافي القائم على مبدأ التنوع، بوصفه مبدأ ايجابياً لمجتمع مقبول. وعليه فان المجتمع الجديد وفقاً لعبارته هو «عكس الباب، عليه ان يكون مفتوحاً ومغلقاً في الوقت نفسه»[1]، مما يفيد ان على المجتمع ان يكون متعدداً وموحداً في الوقت نفسه. فهل تشكل هذه الملامح الأولية بديلاً ممكناً لما قام فوكو بنقده؟ هل يعد هذا ترجمة لأفكار المهمشين الذين حللهم ميشيل فوكو في مختلف دراساته التاريخية والفكرية؟ وهل الاعتراف واليسار الاجتماعي هما البديل الممكن لنقد الحداثة الجذرية؟ ولا نستطيع الإجابة عن هذه الأسئلة ما لم نفحص أراء الفيلسوف الكندي شارل تايلور في هذا الموضوع، لأنها متصلة اتصالاً وثيقاً بمسائل الاعتراف والتعدد الثقافي والحق في الاختلاف.

ثالثاً ـ من الذات إلى الاعتراف

نستطيع القول ان الدعوة إلى الذات هو ما يميز معظم الاتجاهات الفلسفية المعاصرة التي ظهرت بعد البنيوية. وإذا كان هنالك اختلافات عديدة بين هذه الفلسفات فإننا نرى ضرورة الإشارة الى تلك التي لها صلة بالانطولوجيا التاريخية ومنها:

(١) *Ibid.*, p. 52.

١ ـ نقد الانطولوجيا التاريخية:

من بين الفلاسفة الذين اهتموا بالانطولوجيا التاريخية الفيلسوف الكندي شارل تايلور. ومع ان دراسة هذه الفلسفة ليست موضوع بحثنا، الا ان هنالك جانباً مهماً من هذه الفلسفة يرتبط بالقضايا التي أثرناها في هذا الفصل وبخاصة موضوع التعدد الثقافي، وسياسة الاعتراف، وموقفها بالطبع من الانطولوجيا التاريخية الذي اتسم بمستويين خاص وعام.

يظهر المستوى الخاص في تحليل شارل تايلور للانطولوجيا التاريخية في دراسته التي حملت العنوان الآتي: «ميشيل فوكو: الحرية والحقيقة»[١]، بيَّن فيها جملة من الأفكار الأساسية التي تحتاج إلى تحليل في سياق بحثنا، وذلك حتى نتمكن من فهم موقفه من هذه الفلسفة. ومن بين هذه الأفكار تأكيد تايلور على ان ما يطبع أعمال فوكو عموماً هو تنديدها بالوضعيات والحالات الإنسانية، كالجنون والجريمة والمرض والجنس، وفي الوقت نفسه صمته وعزوفه وامتناعه عن تأكيد أي قيمة. بتعبير آخر، انه في الوقت الذي نجد أعماله مركزة حول السلطة والخضوع والوهم والرياء، نجده لا يؤكد على قيمتَيْ الحرية والحقيقة، وان أكد على عليهما فإنه يربطهما دائماً بالسلطة. من هنا تساءل تايلور: هل يتعلق الأمر بلبس ام بتناقض في هذه الفلسفة ؟ يجيب تايلور بأن موقف فوكو تنطبق عليه الصفتان معاً: صفة اللبس والتناقض معاً، وهذا هو المنحى العام لنقد هابرماس كما بيَّناه في الفصل السابق.

وبتعبير آخر، انه اذا كان فوكو يقوم بتشخيص الأمراض والسلبيات التي عرفتها الحداثة الغربية، فانه يمتنع عن التفكير في القيم والبدائل. إن أعماله تركز بشدة على عمليات الإخضاع والسلطة، وتتضمن إدانة صريحة وتحرراً مضمراً، من هنا يفترض ان تكون الحقيقة والحرية في فلسفة فوكو مرتبطتين ببعضهما ارتباطاً شديداً[٢].

ان هذا السؤال الذي طرحه تايلور لا يتعلق بمجمل فلسفة فوكو بقدر ما يتعلق بأعماله السياسية الصريحة، أي بتلك الأعمال التي بدأها في السبعينات، وظهرت في كتابه **المراقبة والمعاقبة**. من هنا فإن ما يلاحظ على قراءة تايلور اقتصارها على ما يُعرف بحسب دريفوس بالمرحلة الثانية من فلسفة فوكو، او ما نسميه نحن بالمرحلة السياسية. وهذا الانتقاء في القراءة يتفق أيضاً مع قراءة هابرماس. بل اننا نجد تايلور

---

(١) Charles Taylor: «Foucault, la liberté, la vérité», tra. de l'anglais par Jacques Colson, in, Couzens Hoy David (Ed), *Michel Foucault: Lectures critiques*, pp. 85 - 120.

(٢) *Ibid.*, p. 86.

يقتصر على دراسة عملين أساسين له وهما: **المراقبة والمعاقبة، وتاريخ الجنسانية** في جزئه الأول، أي **إرادة المعرفة**، مع عودة إلى مجموعة من مقابلات ومقالات الفيلسوف التي نشرها في هذه المرحلة[١].

يرى شارل تايلور ان الدراسات التاريخية التي قدمها ميشيل فوكو تنتمي إلى تيار فلسفي معروف هو تيار مدرسة فرانكفورت[٢]، وان أعماله تتصف بالطابع النقدي وهو ما يفترض ان تؤكد على قيم معينة. إلا ان فوكو ظل طوال مساره الفلسفي ناكراً لكل قيمة ممكنة، وبخاصة قيمة الحقيقة والحرية، وهذا يعد في نظر تايلور مفارقة بيِّنة وجلية، او كما قال: «إن أعماله تثير الانتباه إلى وجود أمراض، الا انه يرفض تصوُّر أي حل او تفضيل أي قيمة»[٣]. فعلى سبيل المثال ان تحليله للسلطة يعطي الانطباع بأنه مناهض للسلطة، مما يفيد انه مدافع عن الحرية، الا انه لا يبيِّن كيف تكون هذه المناهضة او الإدانة، وكيف تكون الحرية. كما ان تحليله لعلاقة المعرفة او الحقيقة بالسلطة تفيد انه يريد إنقاذ الحقيقة، بما انه يدعو إلى التحرر من الهيمنة، إلا ان شيئاً من ذلك لم يحدث لأنه يصر دائماً على ترابط واتصال الحقيقة بالسلطة، بل يرى ان فكرة تحرير المعرفة من السلطة يعدّ وهماً خالصاً.

يعترض تايلور على التحليلات التاريخية التي أنجزها ميشيل فوكو ومنها على سبيل المثال النزعة الإنسانية التي ظهرت في القرن الثامن عشر وكان لها معانٍ تجاهلها أو أنكرها ميشيل فوكو، ومن هذه المعاني الاهتمام بحفظ الحياة، وتحقيق الحاجات، وتخفيف المعاناة، وهو ما أدى إلى إيجاد نظام من القيم يختلف عن نظام القيم السائدة سابقاً، أي قبل عصر التنوير[٤]. ويطلق تايلور على هذه النزعة التي يصعب حصر معالمها، ويختلف في تقديرها الفلاسفة والمؤرخون، مصطلح "الحياة العامة" (او الحياة العادية) la vie ordinaire، ويقصد بها «مجموع الأنشطة التي تهدف إلى ضمان الحياة واستمرارها وإعادة إنتاجها: أنشطة الإنتاج والاستهلاك، والزواج، والحب، والعائلة»[٥]. في حين ان الحياة العادية في القديم كانت تُعتبر بمثابة بنية تحتية لحياة مثالية مطلوبة، وهو ما ذهب اليه أرسطو في تفضيله لحياة الفكر والروح على حياة العبيد والحيوانات.

ان مفهوم الحياة العادية أصبح مع عصر التنوير يكتسي أهمية رئيسية. وفيلسوف

---

(١) *Ibid.*, p. 86.
(٢) *Ibid.*, p. 86.
(٣) *Ibid.*, p. 86.
(٤) *Ibid.*, p. 88.
(٥) *Ibid.*, p. 89.

الانطولوجيا التاريخية لم يهتم بهذا الوجه من وجوه النزعة الإنسانية التي هي وليدة عصر التنوير، وإنما اكد فقط على الجانب القهري والاستعبادي للنزعة الإنسانية، وانها كانت وسيلة للسلطة لتسويغ مخططاتها، وانها سمحت بإقامة شكل جديد من السلطة يقوم على الرقابة الشاملة للحياة الفردية، وانها مكنت من ان تُحلّ هذه السلطة محل السلطة القديمة سلطة العاهل، التي كانت تظهر في المجال الاجتماع العام.

لقد مكّنت النزعة الإنسانية في نظر فوكو من تحويل سلطة العاهل إلى سلطة الرقابة الشاملة، وذلك بأن أخفت السلطة لتجعلها قائمة وحاضرة في حياة كل مواطن، وهو ما تلخصه صورة "البنوبتيك" او المشتمل لجيرمي بنتام. بمعنى آخر، لقد كانت النزعة الإنسانية في نظر فوكو مجرد إستراتيجية لهذا النمط الجديد من التوسع والامتداد والانتشار لسلطة الرقابة، بحيث أصبح الأفراد يخضعون لعمليات الإحصاء والقياس والتصنيف والعد والتكميم والاختبار بطرق مختلفة، وهو ما يعني ان الفرد الحديث أصبح نتاجاً لهذه التقنيات والانضبطات التي جعلت من الفرد موضوع رقابة مستمرة. ولم يكن هدف هذه التقنيات إضفاء الشرعية وانما فرض الانضباط، مما أضفى على السلطة الجديدة في نظر فوكو صبغة الإنتاج. لقد أصبحت السلطة الجديدة المعززة بإستراتيجية النزعة الإنسانية منتجة. وأصبحت وظيفتها تكوين الفرد الحديث، او بالأحرى إنتاج الفرد الحديث مستعيناً في ذلك بتحليلات مدرسة فرانكفورت، وبخاصة تحليلات هربرت ماركوزه الذي يحيل اليه فوكو[١].

من هنا يؤكد شارل تايلور على ان تحليل فوكو للنزعة الإنسانية وعلاقتها بالسلطة يلتقي بتحليلات مدرسة فرانكفورت ان لم يكن متأثراً بها، وذلك لأن هذه المدرسة هي التي طورت فكرة السيطرة على الطبيعة وعلى الإنسان بالرغم من ان هذه الفكرة، كما يقول، نجدها عند ماكس شيلر[٢]. ونقطة الالتقاء المشتركة بين الانطولوجيا التاريخية والنظرية النقدية هي نقد النزعة الإنسانية التنويرية، واستعمالها للعقل الأداتي، وموقفها النفعي تجاه الطبيعة وتجاه الإنسان، وان الانطولوجيا التاريخية قد قدمت لمدرسة فرانكفورت «تفسيراً للرابطة والعلاقة الداخلية القائمة بين السيطرة على الطبيعة والهيمنة على الإنسان، علاقة مفصلة ومقنعة مقارنة بما قدمته المدرسة ذاتها»[٣].

---

(١) *Ibid.*, p. 91. ملاحظة: هنا يحيل تايلور الى نصوص ميشيل فوكو التي جمعها الناشر الأمريكي تحت عنوان **السلطة / المعرفة** *Power/Knowledge*، ص ٥٩ ـ ١٢٠.

(٢) Charles Taylor, «Foucault, la liberté, la vérité», *op. cit.*, p. 93.

ـ الكتاب المقصود هو: *Lettres sur l'éducation esthétique de l'homme*, 1795, lettre 6.

(٣) Charles Taylor, «Foucault, la liberté, la vérité», *op. cit.*, p. 94.

على أنه مهما كانت العلاقة بين فوكو والنظرية النقدية علاقة قوية، وتلتقي في مواضيع عديدة سبق وان بيَّنا بعض ملامحها في الفصل السابع، حيث رأينا ان العلاقة ليست بهذه الدرجة من الارتباط الوثيق الذي يصفه تايلور، فإن السؤال الذي يطرحه شارل تايلور على الانطولوجيا التاريخية يمثل تحدياً حقيقاً، ويتمثل هذا السؤال الآتي: ماذا يعني هذا الرفض للقيم التي تتضمنه تحليلات ميشيل فوكو؟ هل حقا يرفض القيم، ونحن نقرأ له بعض الخطابات عن التحرر؟ وهل يرفض حقاً فكرة التحرر بواسطة الحقيقة؟ ماذا يعني حديثه في أخريات حياته عن "جماليات الوجود" من خلال "الاهتمام بالذات"؟[1]

يرى تايلور ان هنالك جانبين أساسيين في فلسفة ميشيل فوكو: هنالك من جهة أعمال تاريخية تعبِّر عن ادراك ثاقب واصالة فريدة وبخاصة في طرحها لقضايا مهملة وهامشية، وهذا هو جانب قوتها وجدارتها؛ وهنالك جانب آخر وهو انها أعمال مجزأة، وذات توجه او اتجاه واحد، وذلك لإنكارها وإهمالها لمختلف الجوانب التي يدرسها. أي وبمعنى آخر، ان أعماله لا تنظر إلى القضايا التي تطرحها من جميع الجوانب، وهو ما ينطبق على تحليله للنزعة الإنسانية ولمفهوم السلطة التي أحالها إلى التقنيات الجديدة الهادفة إلى الهيمنة والسيطرة والإخضاع، من دون ان يعطي أدنى أهمية لمفهوم الحياة الجديدة. ان هذه المقاربة تعبر في نظر تايلور عن «عماء عبثي كامل»[2].

كما تتميز أعماله التاريخية المطبوعة بالتجزئة في نظر تايلور بـ«المغالاة في التبسيط»[3]. والدليل على ذلك قيامه بعملية قلب مأثور كلاوزفيتس القائل: الحرب استمرار للسياسة بطرق مختلفة، إلى: السياسة هي الحرب بطرق مختلفة. في تقدير تايلور، لا يعدّ هذا من باب التبسيط فقط، وإنما من باب الإسفاف كذلك، لأنه يتجاهل ما يميز السلطة الحديثة عن السلطة القديمة من ظهور للحياة السياسية الحديثة القائمة على القانون والفرد والمواطن... الخ. ويعود هذا التبسيط في نظر تايلور إلى مرجعية فوكو النيتشوية، وبخاصة إلى تعلقه بنص نيتشه **المعرفة المرحة**، وإلى الأطروحة القائلة: ليس هنالك في نظام الحياة الإنسانية، أو الطبيعة الإنسانية، ما يمكننا من الإحالة حتى نستطيع الحكم على أنماط وأشكال الحياة. فكل ما هو موجود عبارة عن انظمة مختلفة يفرضها الإنسان على الفوضى الأولية او البدائية وفقاً لإرادة القوة. ان فوكو يتبنى هذه الأطروحة النسبية إلى ابعد الحدود، وهي تفيد انه من غير

---

(1) *Ibid.*, p. 98.
(2) *Ibid.*, p. 99.
(3) *Ibid.*, p. 101.

الممكن الحكم على مختلف أشكال الحياة والفكر والقيم، وان مختلف هذه الأشكال تفرضها إرادة القوة[١]. ويرجع هذا الطرح ليس فقط إلى نيتشه وإنما إلى السفسطائية. وهذه الأطروحة هي التي تفسّر، في نظر تايلور، مفارقات وتناقضات تحليلات ميشيل فوكو ، وتمكننا من ان نفهم لماذا لا يؤدي تحليله للسلطة على سبيل المثال إلى الحرية. كما تسمح لنا بفهم لماذا كانت تحليلاته أحادية في مختلف المواضيع التي درسها، ومنها على سبيل المثال تحليله للتاريخ البشري وإنكاره للتقدم. فبدلاً من ان يرى في التاريخ تقدماً وتراجعاً، فإنه يؤكد دائماً على المنحى التراجعي والتقهقري، ووفقاً لعبارة شارل تايلور فإن ميشيل فوكو قد زودنا «بوثائق التراجع التاريخي»[٢].

وعلى الرغم من ان هذه الأطروحة النيتشوية تفسّر لنا مختلف مفارقات فوكو بل وحتى تناقضاته، إلا أنها لا تمكّننا من فهم ما ذهب إليه في أخريات حياته من دعوة إلى "جماليات الوجود" و"الاهتمام بالذات"، مما يفيد بضرورة إعطاء المعنى للحياة والوجود. ويقدر تايلور ايجابياً هذه الدعوة ويدعونا إلى التمعن فيها، لأنها تفيد ان الفيلسوف الفرنسي أصبح له مثالٌ يتمثل في جعل وتحويل الحياة إلى اثر فني. ان هذه الدعوة التي رفعها الفيلسوف في أخريات حياته ربما كان الغرض منها الابتعاد عن شعارات الحرية والحقيقة، والعمل على تحرير الذات. ولكن هذه الدعوة تُوقع من جديد مشروعه الفلسفي في مفارقة ظاهرة، ربما لو طالت به الحياة لتمكّن من رفع هذه المفارقات، خاصة وانه الفيلسوف الذي لا يتردد في الإقبال على التغيير والقطيعة. وبما ان الفيلسوف الفرنسي لا يستطيع الإجابة عن هذا، فان السؤال الذي يبقى مطروحاً هو: هل جماليات الوجود تشكل بديلاً للهوية الغربية؟ ان هذا السؤال يفتح في نظر شارل تايلور مشروع الانطولوجيا التاريخية على آفاق جديدة.

إذا كان هذا هو موقف الخاص من فلسفة فوكو ، فإن تايلور يدرس الانطولوجيا التاريخية في سياق المشكلات التي حاولنا معالجتها في هذا الكتاب. فلقد بيّنا في الفصل الأول من هذا الكتاب ان تايلور لا يقاسم ما بعد الحداثيين والحداثيين على السواء رأيهم، وإنما يذهب مذهباً أخلاقياً وسياسياً في نقد الحداثة وما بعد الحداثة، وذلك من خلال دعوته إلى ما يسميه بـ"المثل الأخلاقي القوي"، والبحث عن "الأصالة" التي تعني الشعور الحديث بالهوية الشخصية.

ولقد سبق للنتشويين، ومنهم فوكو بطبيعة الحال، ان بيّنوا ان احد أسس الفلسفة الحديثة هو قيامها على الأخلاق، وذلك عكس ادعائها بأنها تقوم على المعرفة

---

(١) *Ibid.*, p. 113.

(٢) *Ibid.*, p. 117.

العلمية. فلقد بين هؤلاء النيتشويون «ان الفلسفة الحديثة لها بواعث اخلاقية وانها لا تتحدد فقط ببواعث ابستمولوجية»[١]. وفي اعتقاده ان نقطة اللقاء بين فلسفته وفلسفة هؤلاء إنما تتوقف عند هذه النقطة، أي الكشف عن الأساس الأخلاقي للفلسفة الحديثة. ويشيد تايلور في أكثر من موضع بأهمية أعمال فوكو عموماً وبخاصة أعماله الأخيرة حول الذات او عودة الذات[٢]. فمثلاً يشيد بوصف فوكو لأنواع الانضباط التي وصفها في **المراقبة والمعاقبة** والتي أدت إلى ما يعرفه بتوضيع وتذويت الذات، رغم انه كما قال كان وصفاً مجزئاً[٣]. واذا كان فوكو في نظر تايلور قد بيَّن الفرق بين النفس بمعناها القديم والذات بمعناها الحديث، فانه في تركيزه على الذات المنضبطة، والتي تتشكل من خلال علاقتها بالسلطة وبأشكال الانضباط بالإضافة إلى علاقته بنيتشه ما يجعل منه مفكِّراً ما بعد حداثياً[٤]. خاصةً وانه يرفض فكرة ان يكون للذات عمق، وإنما جعلها شكلاً قابلاً للتشكل بفعال آليات المعرفة والسلطة او أشكال المعرفة والإخضاع التي تمارس عليها. وبالتالي تصبح هذه الذات نوعاً من البناء الممكن الذي يرتبط بالأشكال الحديثة للرقابة حيث يلعب علم النفس دور النموذج الذي يجد تراثه وتقليده وتاريخه في الاعتراف الكنسي[٥].

ان هذا التحليل يؤكد في نظر تايلور على ان فوكو قد ركز على الجانب السلبي للحداثة، مع انه في أعماله الأخيرة أصبح ينادي بنوع من المثال الجمالي والفني، وذلك عندما اكد على أهمية جعل الحياة او الذات أثراً فنياً. ولكن مع ذلك يبقى فوكو مستبعداً لفكرة الخير، ومرتبطاً بالحرية والتحرر التي هي جوهر ما بعد الحداثة[٦]. وان أعمال فوكو التاريخية والفلسفية، في نظر تايلور، مثلها مثل أعمال ليوتار ودريدا، تعلي من شان الذاتية او تحديداً من النزعة الذاتية، وتقيم عالياً سلطتها الإبداعية إلى درجة تقديس كل ما يملك قيمة روحية في الحركة الثقافية المعاصرة[٧].

٢ ـ مسألة الهوية:

لم يكتف تايلور بالتشخيص والنقد، وانما حاول ان يقدم بديلاً أخلاقياً وسياسياً اصطلح عليه بـ"الثقافة الأصيلة" la culture de l'authenticité، ثقافة تقوم على البحث في انفتاح الشخصية، وتؤدي إلى وجود اصيل، وإلى مسؤولية الشخص مع ضرورة

(١) Charles Taylor, *Les sources du moi, la formation de l'identité moderne*, op. cit., p. 137.
(٢) *Ibid.*, p. 177.
(٣) *Ibid.*, p. 212.
(٤) *Ibid.*, p. 578.
(٥) *Ibid.*, p. 608.
(٦) *Ibid.*, p. 610.
(٧) *Ibid.*, p. 611.

تأسيس "قيم مشتركة" للحياة السياسية الفاعلة[١].

تقوم ثقافة الأصالة على الهوية التي يحللها إلى ثلاثة مستويات هي:

١ ـ العلاقة بين تشكل الهوية الفردية والتوجه نحو الخير الأخلاقي. فعندما اطرح السؤال من أنا؟ فليس لأحتل مكاناً ضمن نظام الأشياء، ولكن من اجل ان أعطي معنى لوجودي. وبالتالي علينا ان نفصل بين سؤال «من أنا؟» وسؤال «من أكون؟». اننا نحدد أنفسنا بنوع الخيرات التي تعطي معنى لوجودنا وتوجه فعلنا. فهويتي تتحدد بالخير المقبول والخير الأفضل hyper good[٢]. أو كما يقول: «لكي تكون لنا هوية يجب ان يكون لنا توجه نحوالخير»[٣].

٢ ـ تتكون الهوية من الأطر المرجعية المشكلة والمكوِّنة للفعل الإنساني، وذلك لأن المجتمعات الحديثة تسمح للأفراد بتكوين نفسها. وعليه فإن الأنا تتجدد بتأويلات ذاتية، ويتم ذلك من خلال "جماعة الاعتراف" communauté de reconnaissance. ومن هنا فإن التحديد الكامل لهوية ما يتضمن ليس فقط توجهاً او موقفاً تجاه الأسئلة الأخلاقية والروحية، ولكن ايضاً نوعاً من المرجعية والإحالة إلى جماعة تقدم تعريفات او تحديدات[٤].

٣ ـ يتمثل المستوى الثالث في الإجابة عن هذا السؤال: كيف يمكن للفرد ان يعطي نفسه معنى خاصاً؟ بناء على أي أساس وبناء على أي إطار مرجعي اجتماعي وتاريخي يشكّل الفرد أفق القيم التي تحدد شكل هويته؟

يقدم تايلور إجابته بناء على تصور سردي لتكوين الهوية تعتمد على التحليلات الوجودية لهيدغر والتحليلات التأويلية لبول ريكور لأنه كما قال: «الإنسان دائماً في حالة صيرورة وجودية»[٥]. ان الإنسان لا يستطيع تشكيل هويته الا عندما يقوم بسردها. ان السرد ضروري لفهم الذات، وإلى التوجه في الفضاء الأخلاقي.

وترتبط الهوية بنوع من الخير الذي نأمل فيه، وذلك لأن حياتنا الأخلاقية تتحدد، في نظره، بثلاثة محاور:

١ ـ تصوراتنا التي نقيمها حول التزاماتنا وواجباتنا تجاه الآخرين.

٢ ـ تصوراتنا للحياة الخيرة.

---

(١) Charles Taylor, *Malaise de la modernité*, Paris, Ed, Cerf, 2002, p. 60.

(٢) *Ibid.*, p. 27.

(٣) *Ibid.*, p. 47.

(٤) *Ibid.*, p. 36.

(٥) *Ibid.*, p. 42.

٣ ـ كل ما يتصل بكرامتنا، بمعنى ما نعتقد انه من الخير القيام به حتى نفرض الاحترام على من يحيط بنا. من هنا يرى ضرورة الانتقال من اخلاق الشرف والمجد إلى اخلاق الكرامة والاحترام(١).

٣ ـ نحو سياسة الاعتراف:

ان ما يميز تايلور عن غيره من الفلاسفة المعاصرين هو دعوته إلى الاعتراف بوصفه حلاً اخلاقياً وسياسياً لمشكلات الهوية، وذلك لأن الاعتراف، يمثل حاجة فردية أولية وأصيلة، ويشكل قاعدة لتسيير التعدد الثقافي والاختلاف الثقافي في المجتمع. ويقوم الاعتراف على مسلمة أساسية وهي أن لا وجود لهوية وأصالة شخصية من غير حوار، ومن دون مساهمة الآخرين، ومن دون تبادل معهم. وانه من غير الممكن الحديث عن الاعتراف الا بعد انتهاء وانقضاء واندثار وتراجع المراتب الاجتماعية القائمة على فكرة المكانة والمنزلة الموروثة. فابتداء من القرن الثامن عشر بدأت امتيازات النبالة تتراجع وتتقهقر، كما أصبحت النظرة الدينية أقل تأثيراً، والمراتب الاجتماعية المحايثة فقدت معناها. من هنا ظهر مفهوم الكرامة المصاحب والمحايث لكل فرد، ولكل هوية شخصية متفردة. وهكذا أصبح للأفراد القدرة على ان يحددوا بأنفسهم القيم الأخلاقية التي يجب ان يتبعوها.

ولقد قام كتّاب رومانسيون أمثال روسو وهردر بربط هذا التصور الذي يتطلب من الفرد ان يتبع مسلكه وسبيله وطريقه الداخلي حتى يبلغ أصالته وقيمته الخاصة. وبذلك ظهر تصور جديد مؤداه أن لكل فرد ولكل ثقافة طبيعة خاصة وأصيلة. فابتداء من حقبة الرومانسية بدأت سياسيات الاعتراف التي أصبحت بحسب تايلور أساس الليبرالية السياسية ذاتها.

وإذا كان شارل تايلور قد شخَّص مرض الحداثة في ظهور تلك الفردية الأنانية، كما بيَّنا ذلك في الفصل الثاني، فإنه يرى ان هذه الفردية قد تطورت عبر التاريخ. ففي القرنين السابع عشر والثامن عشر، كان الفرد يبحث ويعمل على إقرار حقوقه بالنسبة للمجتمع والكنيسة والسلطة، ونتيجة للاصلاح تطور نوع من الفردانية المسؤولة: لقد أصبح الفرد حراً تجاه اللّه. ومنذ الستينات ظهرت فردانية جديدة، انها الفردانية الهووية identitaire، المُطالبة بهويتها. لقد أصبحت الذات تطالب بحقها في ان تكون ما هي

---

(١) *Ibid.*, p. 58.

عليه اياً كان الموضوع الذي ترغب فيه (كاتباً، زنجياً، مثلياً) والسبيل الذي يؤدي بها إلى الكمال. انها فردانية سبق وان وصفها هردر في القرن الثامن عشر عندما قال: «كل كائن إنساني يريد ان يحيا وفقاً لمقاسه»، وهذا ما يسميه تايلور بـ"البحث عن الأصالة"؛ انه مثال أخلاقي حقيقي، وشكل حقيقي للأخلاق. ومن دون شك فان مطلب الأصالة الشخصية لا تستهدف الإقصاء وإنما الاعتراف الاجتماعي: «تقوم أطروحتي على انه اذا أردنا ان نفهم مجتمعاتنا فعلينا ان نعود إلى الحاجة إلى الأصالة»[١].

ان سياسة الاعتراف هي بالضرورة سياسة ليبرالية، ولكنها تتميز عن السياسية الليبرالية الجمهورية بكونها سياسة ليبرالية جماعتية. ذلك ان الليبرالية في صورتها الجمهورية تؤدي إلى أشكال من التوحيد الثقافي، وهي غير محايدة على الإطلاق في التوجيه الثقافي. ومع وجود التوجيه، فإنه يصعب الاعتراف بالمساواة الثقافية او المساواة في الثقافات. لذلك يرى ان على الدولة واجب مساندة الثقافات وفقاً لشروط ثلاثة هي:

١ ـ احترام الحريات الأساسية.

٢ ـ منع فرض ثقافة معينة.

٣ ـ انتخاب ممثلين يقررون القيم الثقافية والأخلاقية الواجب حمايتها.

ومع ذلك فإن بعض المشكلات ستبقى دائماً مطروحة، كمشكلة علاقة الجماعة بالفرد، وذلك لأن هوية معينة ستحدّ دائماً من حرية الأفراد. وهنا يطرح تايلور السؤال: هل كل السياقات الثقافية يجب الاعتراف بها؟ لا يقدم شارل تايلور حلولاً فعلية للرهانات السياسية لطالبي الاعتراف. كما ان هنالك من يتساءل عن أهمية الليبرالية الجماعتية لأنه باسمها أعطى تايلور شرعية لطالبي الثقافات، علما بأن الليبرالية الجمهورية تحدد طريقة للعيش تقوم على التربية والتسامح وحرية التواصل والتعاطف مع حاجات الآخرين سواء داخل العائلة او في المدرسة او في العمل او في المؤسسات العامة. كما ان هنالك من يرى ان حماية الدولة او المجتمع لثقافة خاصة يتعارض مع مبدأ الحرية والمساواة. من هنا لا يتردد هابرماس، على سبيل المثال، في وصف ليبرالية تايلور بأنها ليبرالية "أبوية" paternel[٢].

---

(١) *Ibid.*

(٢) Habermas & Rawls, *Débat sur la justice*, trad par Rainer Rochlitz, Paris, Ed, Cerf, 2005, p. 183.

إن البواعث وراء الدعوة إلى السياسية الجماعتية عديدة ومنها على وجه الخصوص ما آلت إليه الليبرالية او كما قال: «لقد ولدت الحركة الجماعية في البلدان الانجلوسكسونية كحركة مضادة للأطروحات الليبرالية الجديدة التي أرادت ان تختزل تدخل الدولة وأن تعيد النظر في الآليات الجماعية للتضامن»[١]. إن هذا الموقف لا يجعل من تايلور مناهضاً لليبرالية، وانما ينتصر لليبرالية كما دعا اليها الكسي دي توكفيل، الذي أكد على ان كل بلد في حاجة إلى التضامن، وإلى نوع من الوطنية لان المجتمع لا يستطيع ان يعيش منسجماً من دون التزام أفراده بمُثُل وأهداف مشتركة.

ليس قصدنا ان نفصّل القول في النظرية السياسية والأخلاقية لشارل تايلور، وإنما كان هدفنا هو الوقوف عند بعض الملامح التي اقترحها بعض الفلاسفة الذين قاموا بنقد الانطولوجيا التاريخية. ولقد سبق لنا وان طرحنا سؤالاً حول الهدف من الدعوة إلى الذات، وتبيَّن لنا انه يؤدي إلى القول بنوع من الليبرالية سواء على طريقة هابرماس او ألان توران او شارل تايلور. فهل تُعتبر هذه الدعوات مناسبة لمفهوم الذات كما صاغه ميشيل فوكو في أخريات حياته؟ كيف نفهم ما قاله ميشيل فوكو في دروسه الأخيرة: «إن تأسيس أخلاق للذات مسألة مستعجلة(. . .) وأولوية ضرورية لمقاومة السلطة السياسية، وبخاصة اذا كان صحيحاً انه لا وجود لأرضية أخرى غير علاقة الذات بالذات»[٢]. فهل نقد الحداثة باسم الذات والهوية يجدد الحداثة والتنوير؟ لا شك في أن هذا السؤال يطرح مهمات جديدة على الفكر الفلسفي المعاصر.

---

(١) Charles Taylor, «Débat, Charles Taylor, le pape du communautarisme», in, *Le Point*, nº 1815, 28/06/2007.

(٢) Michel Foucault, *L'herméneutique du sujet*, op. cit., p. 241.

خاتمة

لقد حاولنا في هذا الكتاب دراسة موقف ما بعد الحداثة من التنوير عموماً، وموقف الانطولوجيا التاريخية على وجه الخصوص، وذلك في إطار العلاقة ما بين القديم والحديث، وتبيَّن لنا ان نقد ما بعد الحداثة للتنوير يكتسي مشروعيته من طبيعة التنوير ذاته باعتباره حركة نقدية.

ولقد عبَّر الفيلسوف الفرنسي جان فرانسوا ليوتار عن هذا النقد في صورة رفض شامل وجذري لقيم التنوير، وهو ما دفع بالفيلسوف الألماني يورغن هابرماس إلى القيام بنقد شامل لهذه الحركة النقدية الما بعد حداثية، والتي أطلق عليها اسم "المحافظون الجدد".

وإذا كان التناقض هو السمة البارزة لهذه الحركة النقدية والنقدية المضادة، فإننا قد حاولنا ان نبيِّن الموقف الخاص لفلسفة الانطولوجيا التاريخية الذي لا يتفق مع ما ذهب إليه خطاب ما بعد الحداثة كما صاغه ليوتار بما ان الانطولوجيا التاريخية تؤكد على أهمية العلاقة التاريخية مع التنوير، وعلى استمرارية الحداثة. كما انها لا تتفق مع ما ذهب إليه خطاب الحداثة كما صاغه هابرماس بما ان هذا الخطاب يعيد المنطلقات التنويرية ذاتها من دون إدراك للتحولات التي أصابتها.

ولقد أجرت الانطولوجيا التاريخية عملية تشخيص نقدية للتنوير والحداثة، قائمة على مفهوم معين للنقد يتمثل في تعيين الحدود ومحاولة تجاوزها، وقدمت تحليلات تاريخية ونظرية بيَّنت حدود التنوير والحداثة، وإمكانية تجاوز تلك الحدود.

وبتعبير آخر، لقد بيَّنت الانطولوجيا التاريخية ان العقل والعلم والتقدم والحرية والسعادة، وهي العلامات الأساسية للتنوير، قد كشفت عن حدودها. هذا ما تؤكده نتائج البحوث التاريخية التي أجرتها على مرحلتي التنوير والحداثة حيث توصلت إلى ان "العقل الغربي" لا يُدرك إلا بحده وهو الجنون والآخر، وان العلم لا يُدرك إلا بالسلطة المرافقة له، وان التقدم لا يُدرك إلا بالتقهقر والتراجع، وان الحرية لا تدرك إلا بحدها وهو السجن والسلطة ومختلف فنون الحكم.

والسؤال الذي يطرح نفسه هو: إذا كانت الانطولوجيا التاريخية قد قدمت

دراسات تاريخية نقدية للتنوير والحداثة تبيِّن حدودهما، فهل استطاعت تجاوز تلك الحدود؟ وهل تمكنت من تقديم بدائل لقيم العقل والحرية والتقدم؟ وهل يمكن اعتبار العقلانية المرحلية وممارسة الحرية والتحولات من دون معالم، ودعوة فوكو في أخريات حياته إلى الذات، وإلى ما سماه بفنون العيش، وإلى نوع من الفردية الأخلاقية والجمالية والسياسية تجاوزاً لوعود الحداثة والتنوير؟

نستطيع القول ان مختلف أشكال النقد الموجهة إلى الانطولوجيا التاريخية تنحصر في الإجابة عن هذه الأسئلة خاصة، وأن ميشيل فوكو لم يهتم بتقديم البدائل وتأسيس القيم الجديدة، بل نستطيع القول ان الفيلسوف الفرنسي كان مناهضاً لمثل هذا التوجه، رغم اننا نجده قد ارتبط في بداية حياته الفلسفية بنوع من التجاوز الأدبي واللغوي والفني عند بعض الأدباء والكتَّاب الذين تأثر بهم، إلا انه صرف النظر عن هذا البديل منذ نهاية الستينات من القرن العشرين.

وفي السبعينات قام بصياغة ما سماه بـ"المثقف الخاص". ولقد شهدت هذه المرحلة نشاطاً نضالياً مكثفاً للفيلسوف، وهو ما يشير بمعنى ما إلى سعيه نحو التغيير، ولكن عمله في السجون على سبيل المثال لا يدلل على نوع البديل السياسي الذي يطمح إليه ما عدا إقراره ببعض الحقوق الأساسية للمساجين.

وفي بداية الثمانينات وقبل وفاته بقليل، شرع ميشيل فوكو بتقديم دراسات تؤكد على بعض القيم، وتعتبر أعماله حول الذات والحرية وفنون العيش وجماليات الوجود محاولة لإنقاذ مشروعه الفلسفي من العدمية والعبث. فهل هنالك ترجمة سياسية وأخلاقية لعودة الذات والحرية وجماليات الوجود؟ هل يمكن ان تجد ترجمتها في ما ذهب إليه شارل تايلور واكسال هونيث من حديث عن الاعتراف وسياسة الاختلاف والتعدد الثقافي والليبرالية الجماعتية؟ أم تجد ترجمتها في ما طوره هابرماس في أخلاق المحادثة والديمقراطية التداولية أو التشاورية؟ أم في ما ذهب إليه الان توران من دعوة إلى طريق ثالث؟ ان هذه الأسئلة ستفتح، في تقديرنا، آفاقاً جديدة للانطولوجيا التاريخية، وتطرح مشكلات جديدة على كل مهتم بمصير هذه الفلسفة.

قائمة بأهم المصادر والمراجع

أولاً ـ المصادر

١ ـ فوكو ، ميشيل، **تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي**، ترجمة سعيد بنكراد، المركز الثقافي العربي، بيروت ـ لبنان، ٢٠٠٦.

٢ ـ فوكو، ميشيل، **الكلمات والأشياء**، ترجمة مجموعة من الاساتذة، مركز الانماء القومي، ١٩٩٠.

٣ ـ فوكو، ميشيل، **المراقبة والمعاقبة، ولادة السجن**، ترجمة علي مقلد، مركز الانماء القومي، ١٩٩٠.

٤ ـ فوكو، ميشيل، **إرادة المعرفة**، ترجمة جورج أبي صالح، مركز الانماء القومي، ١٩٩٠.

٥ ـ فوكو، ميشيل، **يجب الدفاع عن المجتمع**، ترجمة الزواوي بغوره، دار الطليعة، بيروت ـ لبنان، ٢٠٠٣.

٦ ـ فوكو، ميشيل، **الحياة: التجربة والعلم**، ترجمة الزواوي بغوره، في **مدخل جديد إلى فلسفة العلوم**، مطبوعات جامعة منتوري ـ قسنطينة، الجزائر، ٢٠٠٠.

٧ ـ فوكو، ميشيل، **العودة إلى التاريخ**، ترجمة الزواوي بغوره، في **مدخل جديد إلى فلسفة العلوم**، مطبوعات جامعة منتوري ـ قسنطينة، الجزائر، ٢٠٠٠.

٨ ـ فوكو، ميشيل، **ما التنوير؟** ترجمة، حميد طاس، في مجلة **فكر ونقد**، مجلة ثقافية شهرية، المغرب، العدد ٥، سنة ١٩٩٧.

٩ ـ فوكو، ميشيل، **ما التنوير؟** ترجمة رشيد بوطيب، في مجلة **البحرين الثقافية**، وزارة البحرين، مملكة البحرين، العدد ٣٧، سنة ٢٠٠٣.

١٠ ـ فوكو، ميشيل، **ما التنوير؟** ترجمة مصطفى لعريصة، في مجلة **مقدمات**، المجلة المغاربية للكتّاب، المغرب، عدد ٣١، سنة ٢٠٠٤.

11 - Foucault, Michel, *Naissance de La clinique*, PUF., Paris, 1963.

12 - Foucault, Michel, *Les Mots et les choses*, Ed. Gallimard, Paris, 1966.

12 - Foucault, Michel, *L'archéologie du savoir*, Ed. Gallimard, Paris, 1969.

14 - Foucault, Michel, *l'ordre du discours*, Gallimard, Paris, 1971.

15 - Foucault, Michel, *Dits et écrit*, Ed. Gallimard, tome 1, Paris, 1994.

16 - Foucault, Michel, *Dits et écrit*, Ed. Gallimard, tome 2, Paris, 1994.
17 - Foucault, Michel, *Dits et écrit*, Ed. Gallimard, tome 3, Paris, 1994.
18 - Foucault, Michel, *Dits et écrit*, Ed. Gallimard, tome 4, Paris, 1994.
19 - Foucault, Michel, *Qu'est-ce que la critique*, in (D. 212).

ثانياً ـ المراجع

٢٠ ـ إبراهيم، زكريا، **مشكلة البنية**، مكتبة مصر، القاهرة، ١٩٧٦.

٢١ ـ بياجيه، جان، **البنيوية**، ترجمة عارف منيمنة وبشير اويري، منشورات عويدات، بيروت، ١٩٧١.

٢٢ ـ ٢٣ ـ بغوره، الزواوي، **الفلسفة واللغة، نقد المنعطف اللغوي في الفلسفة المعاصرة**، دار الطليعة، بيروت ـ لبنان، ٢٠٠٥.

٢٤ ـ بغوره، الزواوي، «مكانة الانطولوجيا التاريخية من الفلسفة الكانطية»، في، **المجلة العربية للعلوم الإنسانية**، العدد ٩٣، السنة ٢٤، شتاء ٢٠٠٦.

٢٥ ـ توران، ألان، **نقد الحداثة**، ترجمة صياح الجهيم، منشورات وزارة الثقافة، دمشق ـ سورية، ١٩٩٨.

٢٦ . دريفوس ورابينوف، **ميشيل فوكو: مسيرة فلسفية**، ترجمة جورج ابي صالح، مركز الإنماء القومي (د ـ ت).

٢٧ ـ زكريا، فؤاد، **الجذور الفلسفية للبنائية**، الحولية الأولى، كلية الآداب، جامعة الكويت، ١٩٨٦.

٢٨ ـ ستروك، جون (تحرير)، **البنيوية وما بعدها**، ترجمة محمد عصفور، عالم المعرفة، رقم ٢٠٦، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ١٩٩٦.

٢٩ ـ سعيد، ادوارد، **الإستشراق**، ترجمة كمال أبو ديب، مؤسسة الأبحاث العربية، الطبعة الخامسة، بيروت ـ لبنان ٢٠٠١.

٣٠ ـ فرانك، مانفريد، **حدود التواصل، الإجماع والتنازع بين هابرماس وليوتار**، ترجمة وتقديم وتعليق عز العرب الحكيم بناني، افريقيا الشرق، الدار البيضاء ـ المغرب، ٢٠٠٣.

٣١ ـ كيرزيل، إديث، **عصر البنيوية**، ترجمة جابر عصفور، دار عيون، ١٩٨٦.

٣٢ ـ كانط، ايمانويل، «الإجابة على سؤال التنوير»، ترجمة يوسف الصديق، في مجلة **الكرمل**، مجلة فصلية ثقافية، تصدر عن مؤسسة الكرمل الثقافية، رام اللّه ـ فلسطين، العدد ١٢، ١٩٨٤.

٣٣ ـ كانط، ايمانويل، «الإجابة على سؤال التنوير»، ترجمة عبد الغفار مكاوي، **في زكي نجيب محمود، فيلسوفاً وأديباً ومعلماً**، كتاب تذكاري، جامعة الكويت، ١٩٨٧.

٣٤ ـ كانط، ايمانويل، «الإجابة على سؤال التنوير»، ترجمة إسماعيل المصدق، في، مجلة **فكر ونقد**، عدد ٤، سنة ١٩٩٧.

٣٥ ـ مجموعة من الفلاسفة، **مسارات فلسفية**، ترجمة محمد ميلاد، دار الحوار، اللاذقية ـ سورية، ٢٠٠٤.

٣٦ ـ نوريس، كريستوفر ، **نظرية لا نقدية**، ترجمة عابد اسماعيل، دار الكنوز الأدبية، بيروت ـ لبنان، ١٩٩٩.

٣٧ ـ هازار، بول، **أزمة الضمير الأوروبي، ١٦٨٠ ـ ١٧١٥**، ترجمة جودت عثمان ومحمد نجيب المستكاوي، دار الشروق، ١٩٨٧.

٣٨ ـ هبرماس، يورغن، **بعد ماركس**، ترجمة محمد ميلاد، دار الحوار، اللاذقية ـ سورية، ٢٠٠٢.

٣٩ ـ يونغ، روبرت، **أساطير بيضاء**، ترجمة احمد محمود، المجلس الاعلى للثقافة، القاهرة ـ مصر، ٢٠٠٣.

40 - Artieres, Philippe (sous la direction), *Michel Foucault, La littérature et les arts*, Ed. Kimé, Paris, 2004.

41 - Barsotti, Bernard, «L'actualité: une logique du temps», In *Les cahiers de philosophie*, nº 13, Automne 1991.

42 - Cassirer, Ernst, *La philosophie des Lumières*, traduit de l'allemand et presente par Pierre Quillet, ed. Fayard, Paris, 1966.

43 - Corvez, M. «Le structuralisme de Michel Foucault», In, *Revue Thomiste*, Janvier - Mars 1968.

44 - Couzens Hoy David (Ed), *Michel Foucault: Lectures critiques*, tra. de l'anglais par Jacques Colson, Editions Universitaires, Paris, 1989.

45 - Dreyfus, H. & P. Rabinow, «Habermas et Foucault: Qu'est-ce que l'age d'homme», in, *Critique*, nº 471 - 472, 1986, Repris in, Couzens Hoy David (Ed), *Michel Foucault: Lectures critiques, Qu'est-ce que la maturité? Habermas, Foucault et les lumières*, tra. de l'anglais par Jacques Colson, Editions Universitaires, Paris, 1989.

46 - Deleuze, Gilles, *Pourparlers*, Les éditions de minuit, Paris, 1990.

47 - Dortier, Jean François, Coordonner par, *Philosophie de notre temps*, Ed. Sciences Humaines, Paris, 2000.

48 - Dosse, François, *Histoire du structuralisme*, 1. *Le champ du signe, 1945 - 1966*, Ed. la découverte, Paris, 1992.

49 - Eribon, Didier, *Michel Foucault et ses contemporains*, Ed. Fayard, Paris, 1994.

50 - Ferry Luc & Alain Renault, *La pensée de 1968, Essai sur l'anti - humanisme contemporaine*, Ed. Gallimard, Paris, 1985.

51 - Frank, Menfred, *Qu'est-ce que le neo-structuralisme*? Tra. par Chrestian Bernerm Ed. Cerf, Paris, 1990.

52 - Habermas, Jürgen, *Le discourse philosophique de la modernité*, tra. par Christan Bouchindhomme et Rainer Rochlitz, Ed. Gallimard, Paris, 1985.

53 - Habermas ,Jürgen, «Une flèche dans le Coeur du temps présent», tra. de l'Allemagne par Christian Bouchindhomme, in, *Critique*, nº 471 - 472, 1986.

54 - Hasumi, Shiguehiko, «Foucault et le XIX siècle», in, *Magazine littéraire*, nº 325, Octobre 1994.

55 - Hottois, Gilbert, *De la renaissance a la postmodernité: Une histoire de la philosophie moderne et contemporaine*, Ed. De Boeck Université, Paris, 2001.

56 - Hoy, David Conzens, «Pouvoir, Repression, Progres: Foucault, Luckas, et l'école de Francfort», in, *Foucault, Lectures Critique*, tra. de l'anglais par Jacques Colson, Editions Universitaires, Paris, 1989.

57 - Kant, Emmanuel, «Réponse a la question: Qu'est-ce que les lumières», In, *Critique de la faculte de juger, suivi de, Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique*, Edition publiée sous la direction de Ferdinand Alquie, Traduit de l'allemand par Alexandre J.-L. Delamarre, Jean - Rene Ladmiral, Marc B. de Launay, Jean-Marie Vaysse, Luc Ferry et Heinz Wismann, Ed. Gallimard, Paris, 1985.

58 - Labariere, Pierre - Jean, «De l'actualité en philosophie: Analyse d'un concept», In, *Les cahiers de philosophie*, nº 13, Automne, 1991.

59 - Lecourt, Dominique, *Lyssenko, histoire réelle d'une science prolétarienne*, Ed. Maspero, Paris, 1976.

60 - Macey, David, *Michel Foucault*, Ed. Gallimard, Paris, 1993.

61 - Renault, Alain, *Kant aujourd'hui*, Ed. Flammarion, Paris, 1997.

62 - Rorty, Richard, «Habermas, Lyotard et la postmoderniste», in, *Critique*, nº 440 - 441, Janvier 1984.

63 - Taylor, Charles, *Les sources du moi, la formation de l'identité moderne*, traduit de l'anglais par Charlotte Meelancon, Ed. Seuil, Paris, 1998.

64 - Todorov, Tzvetan, *L'Esprit des lumières*, Ed. Robert Laffont, Paris, 2006.

65 - Veyne, Paul, «Le dernier Foucault et sa morale», in, *Critique*, nº 471 - 472, 1986.

66 - Vincent Decembes, *Philosophie par gros temps*, Ed. Minuit, Paris, 1989.

67 - Waldenfels, Bernard, «Division ou dispersion de la raison? Un debat entre Habermas et Foucault», in, *Les Etudes philosophique*, nº 4, 1986.

ثالثاً - القواميس والموسوعات

68 - Huisman, Denise, *Dictionnaire des philosophes*, PUF, Paris, t. 1, 1981.

69 - Jacob, André (sous la direction), *Encyclopédie philosophique universelle, Les Notions Philosophiques*, volume dirigé par Sylvain Auroux, Ed. PUF, 3 éd, Paris, 2002.

فهرس الموضوعات

القسم الثاني: في التحليل والتركيب

القسم الثالث ـ في المقارنة والموازنة

مطبعة دار الكتب – منطقة بئر حسن – بناية البارادايز ٠١/٨٥٣٧٥٣ dots
١٥٠٠/٠٩/١٤٧١



ما بعد الحداثة والتنوير

☐ يتمثّل محور هذا الكتاب ومدار بحثه المركزي في اَستجلاء موقف "الأنطولوجيا التاريخية" التي جاء بها الفيلسوف الفرنسي الأشهر: ميشيل فوكو، من مسائل التنوير والحداثة وما بعد الحداثة، اَستجلاء نقدياً فاحصاً، وكذلك مواقف بعض التيارات الفلسفية المعاصرة من هذه الأنطولوجيا التاريخية.

☐ ولهذا الغرض، عمد المؤلِّف في البداية إلى إجراء تحليل نقدي، عميق ومسهب، لمفاهيم التنوير والحداثة وما بعد الحداثة، من الزاويتين التاريخية والفلسفية كلتيهما، ومن ثم قدّم دراسة نموذجية لذلك من خلال تحليل السيرة التاريخية والفلسفية للأنطولوجيا التاريخية، وأجرى في الأخير مقارنة لطروحاتها الجديدة والجريئة بجملة من التيارات الفلسفية الحديثة والمعاصرة ممثّلة بأسماء مفكرين بارزين من أمثال: ديكارت، كانط، نيتشه، ليوتار، توران، كارل بوبر، ولا سيما مع مدرسة فرانكفورت ممثّلة بأبرز فلاسفتها وأقطابها، هابرماس، هوركهايمر وأدورنو.

دار الطّليعة للطّباعة والنشر
بيروت


ISBN 9953-456-89-5
9 789953 456898